
دكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة بجامعتي الاسكندرية
وبيروت العربية
أصول
الفلسفة الاشراقية
عند شهاب الدين السهروردي
١٩٦٩
دار
الطلبة العرب
بيروت

أصول الفلسفة الإشراقية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور محمد علي أبو ريان

ماجستير في الفلسفة – دبلوم معهد العلوم الاجتماعية
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع رتبة الشرف الممتازة
استاذ الفلسفة بجامعتي الاسكندرية وبيروت العربية

١٩٦٩

دار
الطلبة العرب
بيروت

تصدير الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

يا قيّوم، أيدنا بالنّور، وثبتنا على النّور، واحشرنا إلى النّور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك، ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين، أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة، ويرجون الخير، الخير دأبك اللهم، والشّر قضاؤك .... بارك في الذّكر، وادفع السّوء، ووفّق المحسنين، وصلّ على المصطفى وآله أجمعين.

(من مقدمة هياكل النور للسهروردي الإشراقي)

مقدمة

الطبعة الثانيــــة

وارحمتا للعاشقين تكلفـــوا ستر المحبة والهوى فضـــاح

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تبـــاح

ان المحنة التي عاناها هذا الفيلسوف الصوفي الشاب والمصير المحزن الذي انتهى اليه ثم الاسباب الحقيقية لهذه المأساة كل هذا مما ينطوي عليه هذان البيتان من الشعر اللذان قيلا على لسانه قبل نهايته بقليل ، وكأنه كان يتنبأ بهذا المصير .

ولقد اشرنا في مقدمة الطبعة الاولى الى الظروف التاريخية التي عاصرت ظهور مذهب الاشراق ــ وهي تتمثل في اندحار المذهب الفاطمي الشيعــــي وسائر مذاهب الباطنية ــ بعد تولي صلاح الدين لسلطة الحكم في مصر وما ترتب على هذا من عودة حاسمة ونهائية الى مذهب اهل السنة والجماعة ، لا سيما وان ظروف العالم الاسلامي في هذه المنطقة حينذاك ــ والصليبيون يهددون الامة الاسلامية في عقر دارها وفي مركز انبعاث دعوتهـــا في الشرق الادنى ــ كانت تتطلب الوقوف بحزم امام تيــارات التفرقة العقائدية التــي تسللت الى غمار الجماعة الاسلامية عن طريق آراء الباطنية التي أقحمت على الفكر الاسلامي الديني مدفوعة ببواعث حاقدة هدامة يرجع معظمها الى حركة التعصب الشعوبية المبكرة التي تزعمها الفرس واعلنوها حرباخفية على العرب والاسلام .

على أن الباحث في تاريخ انتشار الدعوة الاسلامية في المشرق والمغرب تستوقفه حقائق لا يمكن تفسيرها الا على ضوء الدراسة المكانية لسير هذه الدعوة ، او بمعنى آخر دراسة « الخريطة الروحية لانتشار الاسلام في هذه المنطقة ، اذ لا يمكن ان نتجاهل ــ في أي دراسة علمية ــ تأثير البيئة علــى العقائد والافكار » .

ولما كان الاسترسال في الكلام عن هذه الناحية لا يتيسر في عجالة كهذه ، فانه يكفينا الاشارة الى أنه بينما نجد الافكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غربا الى البساطة والسلاسة في اطار من الظاهرية والتلقائية الفطرية ، نجد الطريق الى المشرق الاسلامي وقد تعقدت فيه الافكار وتشعبت وتداخلت معها اراء غريبة واستخدمت في تناولها أساليب التأويل والاستبطان بكل ما تحمله في طياتها من أهداف ظاهرة أو مستترة .

فاذا رسمنا خطا وهميا يتجه من الشمال الى الجنوب ليفصل بين المشرق الاسلامي والمغرب الاسلامي فان هذا الخط ــ الذي يمثل منطقة الحياد ــ سيقع في مصر والشام مع ميل الى المغرب في مصر ، وميل الى المشرق في الشام. وتطبيقا لهذا الوصف نجد العقيدة الاسلامية تكتسي بطابع البساطة في شمال افريقيا ، ويتمثل هذا في اعتناق اهل هذه البلاد لمذهب مالك في الفقه ، وتمسكهم بموقف اهل السنة والجماعة ، وعزوفهم عن التيارات الباطنية ومذاهب التشيع بحيث انه لم يبق أي أثر للمذهب الفاطمي في شمال افريقية وفي مصر بعد اندحاره سياسيا وعسكريا ، وكذلك في مجال التصوف ، فقد بدأت المدرسة الاشراقية في الاندلس عند ابن مسرة ، وأبو مدين شعيب الانصاري، وتأثر بها ابن عربي ، ولكن هذا النسق من التصوف الفلسفي لم يكتب له البقاء في المغرب الاسلامي فقد ــ هاجر ــ دون رجعة ــ مع ابن عربي ليصب في المشرق . وقد يكون السهروردي قد التقى مع ابن عربي في حلب ــ فقد تواجدا في نفس الوقت في هذه المدينة .

وعلى هذا فنحن نلاحظ اختفاء الجانب الفلسفي العميق في مذاهب الاشراقيين المغربيين أمثال عبد السلام بن مشيش وأبي الحسن الشاذلي وتلامذته ، بل ونجد انهم قد ربطوا موقفهم نهائيا بتصوف اهل السنة والجماعة وذكروا استمدادهم المباشر من الكتاب والسنة وكتاب قوت القلوب وتصوف الغزالي ، بينما نجد الموقف الاشراقي في المشرق يتعقد فيلتاث بدعاوى الباطنية ويقبل نظرية الامامة العالمية ووحدة الوجود وكذلك وحدة الاديان الخ ... فيكون هذا التعميق المفكك سبيلا الى ظهور فرق جديدة في المنطقة يشجب بعضها وحدة الامة الاسلامية ويمضي بالعقيدة الى اغوار سحيقة متعارضة ، تظهر اولا في منطقة الشام وتتدرج الى العراق وايران وتنحسر عند غربي ايران لتواجه سدا جغرافيا لا يرشح ، فيكون ذلك سببا في تحصن المذهب السني في بلاد الافغان في شبه جزيرة عقائدية سنية يحيط بها المد الباطني والشيعي من كل جانب .

ويلاحظ انه في العهود التي يسيطر فيها المد السني في منطقة المشرق تلوذ المواقف المغايرة اما بجزر عقائدية في مناطق جبلية وعرة ــ كما هو الحال بالنسبة للنصيرية والدروز في الشام ، وأما بأن تنطلق لتختفي بعيدا

عن الانظار في منطقة الرواسب العقائدية في الخليج العربي (١) فهذه المنطقة تنطوي بحق على بقايا مندحرة من اشتات من المذاهب القديمة .

واخيرا فان هذه المواقف قد تتشبث بوجودها وتواجه الوانا من العنت والاضطهاد في صبر وألم كما هو الحال في جنوبي العراق ، ولكنها تقف وقفتها الاخيرة لتحتمي بوعورة الطبيعة في ايران فتصبح هذه البلاد معقلا اخيرا لها يموج بشتى العادات والتقاليد المرتبطة بالتشيع ، ويصدر الى العالم الاسلامي موجات من المعارضة الايديولوجية للموقف السني ، ولا يلبث بعضها أن ينفصل عن موكب الاسلام كالبهائية مثلا ، ثم قد يتجه بعضها الاخر وجهه غير اسلامية كما حدث بالنسبة للمولوية والبكتاشية (على الرغم من انتشار الفرقة الاخيرة في منطقة تركية فيما بعد) فقد اختلطت تعاليم اتباعها بالمسيحية .

هذه فكرة مجملة عن أثر العامل الجغرافي – مرتبطا بالتراث الحضاري القديم في هذه المنطقة – في تحديد مصير الدعوة الاسلامية والفكر الاسلامي الديني في اتجاهه الى كل من المشرق والمغرب . وقد امكن لنا – عن طريق هذا – الاسلوب في التفسير – ان نلقي مزيدا من الضوء على التطور التاريخي للموقف الاشراقي بين المشرق والمغرب ، هذا مع تسليمنا بوحدة المصدر واعني به الاصل الافلاطوني القديم ، فلقد بينا في اكثر من موضع كيف ان الاشراقية ليست سوى الصورة الاسلامية للافلاطونية أو هي – على وجه الدقة – المدرسة الافلاطونية في مرحلتها الاسلامية (٢) .

ولقد عنينا في هذه الطبعة بأن ندخل مزيدا من التنقيح والاضافة على النص .

وان نضع للكتاب فهارس تفصيلية للاعلام والمصطلحات والمراجع .

وفي حقل الدراسات الاشراقية ، اخرجنا كتاب « هياكل النور » .

ونعد العدة لاعادة طبعه مع شرح الحكيم الدواني ، وكذلك اخرجنا كتاب « اللمحات في الحقائق » ، وسيليه ان شاء الله كتاب « الالواح العمادية » .

اما هذا الكتاب فانه يشتمل على قسمين : **القسم الاول** عن السهروردي وعصره ومدرسته ومصادر مذهبه . اما **القسم الثاني** فقد عرضنا فيه مذهب السهروردي في أسهاب من حيث تحديد مدلول الاشراق ،

---

١ – وكذلك في اليمن الى حد ما حيث يوجد الزيود المعتدلون . الزيديون

٢ – راجع خاتمة الكتاب

وحقيقة العالم النوراني ونور الانوار ، وعالم المادة ومصير النفس ، ومشكلات النبوة والاحلام والتناسخ ، وانتهى بنا البحث الى خاتمه اوجزنا فيها النتائج العامة للدراسه . ونامل ان شاء الله في احــراج بحث جديـــــد جامع عن الموضوع (١) .

ولا يسعنا ـ ونحن نعهد بنشر هذا الكتاب الى دار الطلبة العرب فــي بيروت ـ كواحد من بواكير أعمالها في مجال النشر ـ الا ان نتقدم بالشكر وعرفان الجميل الى الاخ الجليل **عبد الرحيـــم فرعــون** جزاء ما قدم وتقديرا لجهوده الموفقة في نشر الثقافة العربية الخالصه .

وهذا وقد نعي الينا ـ والكتاب ماثل للطبع ـ وفاة الزميل العزيـــز **الدكتور محمد مصطفى حلمي** (٢) الاستاذ الجامعي الاصيل والمفكر المتـــاز صاحب بن الفارض والاثير عند الحق بالمواجد والاذواق المبرقة ، رحمه الله رحمة واسعة . والى روحه الطاهرة ـ والحزن يعتصرنا على فقد هذا العالم الجليل ـ **نتوجه بخالص الدعوات وهو في الطريق الى جنة الخلد جزاء ومآبا.**

« يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » .

نسأل الله حسن المآب وان يلهمنا التوفيق والسداد .

د . محمد علي ابو ريان

بيروت في أول آذار سنة ١٩٦٩

---

٢ ـ بتكليف من المجلس الاعلى للفنون والاداب بمناسبة مرور ثمانمئة سنة على وفاة صاحب الاشراق .

٢ ـ شغل الاستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي كرسي الاستاذيـــة فى الفلسفة الاسلاميـــة بجامعة القاهرة حقبة طويلة من الزمن وتولى التدريس بمعهد الدراسات الاسلامية فـــي القاهرة ـ وتتلمذ على الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ومن اهم مؤلفاته : عمر بن الفارض والحب الالهي ـ والحياة الروحية فى الاسلام .
وقد وافته المنية فى يوم الجمعة ٢٠ ذي القعدة عام ١٣٨٨ هـ الموافق ٨ شباط عـــام ١٩٦٩ ميلادية .

الاهداء

إلى القلب الرحيم الذي ودع هذه الدار

وأنا مغترب إلى طلب العلم

الى والدتي



مقدمة عامة[1]

اهتم معظم الباحثين في التراث العقلي الاسلامي بدراسة الفـرع المشائي للفلسفة الاسلامية ،وقد أخرجت دور النشر كثيرا من الدراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد ، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الاسلامي ، وهو الفرع الافلاطوني الذي يمثله الفيلسوف الاشراقي **شهاب الدين السهروردي** المقتول ومدرسته .

ويرجع الفضل في توجيه كاتب هذه السطور الى هذه الناحية الغنية من الفكر الاسلامي الى **الاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفي** ، اذ عكفت تحت **اشرافه منذ سنة ١٩٤٤** على جمع آثار « شيخ الاشراق » التي كان معظمها لا يزال مخطوطا في ذلك الوقت وكان أن اتصلت سنة ١٩٤٥ **بالاستاذ لويس ماسينيون** المستشرق المعروف فأرشدني الى نواح جديرة بالبحـث ويسر لي الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع والموجـودة بمكتبة المعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة .

ولا يسعني في هذه التقدمة الا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجميل الى هذين العالمين الجليلين . (٢)

وليس من شك في أن جدة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين . وثمت امر آخر وهو أن ظهور مذهب الاشراق قد دحض الادعاء الذي ظل مؤرخو الفلسفة الاسلامية يذيعونه حقبة طويلة من الزمن ، اذ

---

١ ـ مقدمة الطبعة الاولى

٢ ـ لقد انتقل هذان الاستاذان الخالدان الى الملكوت الاعلى منذ عهد ليس ببعيد ، وخلال اعدادنا للطبعة الثانية لهذا الكتاب . فاليهما أتوجـه بصادق الدعوات وعظيم التقدير على ما قدما من أعمال ممتازة في حقل الدراسات الاسلامية .

خيل اليهم ان هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائيا في المشرق الاسلامي ، بحيث لم يكن هناك -على حد قولهم- ثمت مجال لأي ابتكار فلسفي بعد ابن سينا • ولكن التطور الفكري كان يجب ان يذهب الى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والاحداث التاريخية التي كانت تقف بالمرصاد لاي انحراف عن مذاهب اهل السنة ، ذلك ان السهروردي عاش في فترة الحروب الصليبية ايام صلاح الدين الايوبي بعد سقوط الدولة الفاطمية ، واندحار المذهب الشيعي وانتصار الاسلام السني وتكتل المسلمين والتفافهم حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الاسلامي •

كانت اذن كل الظروف السياسية والدينية غير مواتية لظهور هذا المذهب • ولكنه انبثق خلال هذه العقبات لانه كما سنرى فيما بعد وليد تطور فكري كامن في المحيط العقلي الاسلامي ، اذ ان الاشراقية تمثل المرحلة الحاسمة او النتيجة المنطقية لتطور مذهب ابن سينا الحقيقي (١) وبالاضافة الى ذلك فان اتصال الاشراق بالتشجيع جعل دراسة الفكر الاشراقي ذا اهمية بالغة •

على انه قد ظهر من خلال الابحاث التي قمنا بها حول هذا الموضوع • مشاكل كثيرة تناولنا بعضها بالبحث في هذا المؤلف ، وسنتناول بعضها الاخر في مؤلفات ستظهر تباعا ان شاء الله • هذا فضلا عما ستتضمنه هذه السلسلة من نصوص للسهروردي (٢) وتلامذته •

---

(١) أشرنا الى هذا الموضوع بالتفصيل في فصول عن الاتجاهات الافلاطونية عند ابن سينا ، وذلك في بحث بالفرنسية تحت الطبع - راجع ايضا بمجلة كلية الاداب بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٧ بحثا للمؤلف عنوانه « نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا » .

(٢) ظهر منها كتاب هياكل النور ، وقد اعددنا للنشر : لمحات في الحقائق والالواح العمادية

وقد خصصنا هذا الكتاب لاعطاء صورة عامة عن خصوبة الموقف الاشراقي عند السهروردي مع ابراز خصائص المذهب ، وصلته بالمذاهب السابقة عليه ، وقد عنينا ان نشير في ايجاز الى وصلة المذهب بنظرية أفلاطون في المثل ، وذلك لكي نمهد للبحث الذي نزمع نشره قريبا عن انتقال نظرية المثل الافلاطونية الى المدرسة الاشراقية والى فلاسفة الاسلام بصفة عامة •

ويهمني بهذا الصدد أن أشيد بالأبحاث والمقالات التي نشرها حول الموضوع كل من :

Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter.

ويدور معظمها حول تحقيق حول تحقيق تاريخ حياة السهروردي وفهرسة كتبه أو تلخيص تتف من آرائه ، غير أن كتاب السيد محمد اقبال عن تطور الفلسفة في فارس وقد تضمن بحثا عن شيخ الاشراق يمكن أن يعد محاولة أولية بسيطة لدراسة المذهب ، لم يكتب لها كامل التوفيق •

هذا ، وقد عكف مستشرق فرنسي بمعهد الدراسات العليا بباريس هو الاستاذ Henri Corbin هنري كوربان ، على نشر نصوص السهروردي ، وقد نشر الجزء الاول من هذه النصوص بعد بدئنا في هذا البحث بفترة طويلة ، ولذلك فقد اعتمدنا في اكثر المواضع على المخطوطات الأصلية •

واني اذ اقدم هذا المجهود المتواضع الى المثقفين من قراء العربية ،أرجو أن يحفز الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من الدراسات ، فثمت مجال واسع للتعاون والانتاج المثمر في هذا الميدان كما اوضحت في الخطاب الافتتاحي لمناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة الى السربون • وكان ذلك بصدد

التنازع حول ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق من المستشرقين .

ولا غرو ان الروح العلمية الحقة توجب طرح الاثرة وتدفعنا الى حب الحقيقة لذاتها والى التعاون مع روادها حتى نحفظ للفكر كرامته وللعلم سماحته والله ، الموفق سواء السبيل .

ولا يفوتنا ان نتوجه بالشكر الى المشرف على هذه السلسلة الاستاذ الدكتور محمود قاسم جزاء ما قدم من مجهود وعناية في نشر هذا الكتاب

المندرة ــ رمل الاسكندرية

اغسطس سنة ١٩٥٨ محمد علي ابو ريان

القسم الاول

شهـــاب الدين السهروردي

عصره - مدرسته - مصادر مذهبه

الباب الاول

السهررودي : حياته وآثاره الفلسفية ومصادره

الباب الثاني

المدرسة الاشراقية : دراسة نقدية للمصادر والاصول



الباب الاول

الفصل الاول

نشأة السهروردى

اسمه ولقبه :

هو ابو الفتوح يحيي بن حبش بن اميرك (١) الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول ، وقد اختلفت الروايات في صحة اسمه ، ولكن معظم هذه الروايات تكاد تجمع على صحة هذه التسمية (٢) .

وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيدا ، ولكن تلامذته مع هذا فسروا

---

(١) مرآة الجنان لليافعي « ص ٣ و ص ٤٣٤ » شهاب الدين يحيي بن حبش بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة بالشين المعجمة ، السهروردي المقتول بحلب . أميرك بفتح الهمزة والميم المكسورة ثم ياء ساكنة مثناه من تحتها وبعدها راء مفتوحة ثم كاف ، وهو اسم أعجمي معناه (أمير) تصغير أمير وهم يلحقون الكاف اخر الاسم للتصغير .

(٢) وفيات الاعيان لابن خلكان ، مخطوط رقم ٣٤٢٠ تاريخ دار الكتب القاهرة . هو ابو الفتح يحي بن حبش بن أميرك الملقب شهاب السهروردي المقتول بحلب وقيل اسمه احمدوقيل كنية اسمه ، وهو ابوالفتوح . وذكرأبو العباس ابن ابي أصيبعة في طبقات الاطباء أن اسمه عمر ولم يذكر اسم ابيه والذي ذكرته هو الأصح ، ولهذا بنيت الترجمة فاني وجدته بخط جماعة من اهل المعرفة بهذا الفن ، وأخبرني به جماعة اخرى لا أشك في معرفتهم فقوى عندي ذلك فترجمت عليه والله أعلم . ج ٣ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .

وقد لاحظ الأستاذ نللينو من قبل هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن أبي اصيبعة ووصفه بالسهو الشنيع والغلط الفظيع « راجع كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى من منشورات الجامعة المصرية ــ روما سنة ١٩١١ ص ٦٨ »

كلمة «المقتول» تفسيرا يفهم منه أنه شهيد • ويذكر كوربان Corbin (١) ومع هذا فان تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول الا بمعنى شهيد وهذا امـــر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد (٢) •

وقد اختلط اسم السهروردي على بعض كتاب التراجم حتى أن فان دن برج يذكر في دائرة المعارف الاسلامية ان السهروردي المقتول انتقل الـى بغداد مع أن الذي عاش في بغداد شخص آخر يدعى السهروردي أيضا ، اذ أن لدينا (٣) شهاب الدين السهروردي المقتول الذي نترجم له ، ثم أبو النجيب عبد القادر ابن عبدالله بن محمد بن عموية الملقب ضياء الديـن السهروردي الفقيه المتوفي ببغداد سنة ٥٦٣ هـ • وأيضا ابو حفص عمرو بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخي المتقدم ذكره، وكان فقيها صوفيا شافعي المذهب له كتاب « عوارف المعارف » وقد توفي سنـة ٦٣٣ هـ •

نشأتـــه

لا تتضمن المراجع التي تؤرخ حياة شهاب الدين السهروردي الاشراقي تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الاولى وتعليمه ، ولا تلقى ضوءا ساطعا على نسبه واسرته التي نشأ فيها ، حتى ان معظم المراجع التي ينقـل بعضها عن بعض في الغالب ، لا تذكر شيئا عن مولده وحياته الأولى • فمثلا

---

(1) Journal Asiatique : Juillet - Septembre 1935.

H. Corbin : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus.

(٢) راجع « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الاناشيـــد والصلوات) مخطوط استانبول م • راغب رقم ١٤٨٠ ورقـة رقم ١٨٢ — راجع أيضا H. Ritter : Philologika, Der Islam. ج ٢٤ سنة ٩٣٧ ص ٢٨٥

(٣) راجع دائرة معارف البستاني مادة «السهروردي» •

الشهرزوري تلميذه المباشر ، وشارح مؤلفاته لا نجد في ترجمته المطولة للسهروردي اجابة شافية عن هذه الاستفسارات .

ولا شك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوفي وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيقت نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الاولى .

ولد السهروردي بين سنة ٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ ويقال ان مولده كان ببلدة سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم وينسبه صاحب آثار البلاد (١) اليها فيذكر « ان سهرورد بلدة بارض الجبال بقرب زنجان ينسب اليها ابو الفتوح محمد بن يحيي الملقب شهاب الدين » .

وتجمع المراجع التي تحت يدنا على انه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال اذربيجان حيث تلقى عنه اصول الحكمة والفقه ، ومجد الدين الجيلي هذا هو أستاذ الفخر الرازي (٢) وكانت بينه وبين السهروردي مناظرات ومساجلات .

---

(١) آثار البلاد للقزويني ص ٢٦٥ طبع فوستنفلد . وأيضا راجع دائرة المعارف الاسلامية مادة Suhraward لبلسنر M. Plessner « بلدة سهرورد بلد في ميديا القديمة التي تسمى منطقة الجبال . ويعتقد نلدكه انها يمكن ان ترجع في الاسم الى Sruhab حاكم الحرة الفارسي ، ولا يمكن تحديد موقع سهرورد بالضبط ، ولكن الجغرافيين المسلمين يحددون موقعها على الطرق بين همذان وزنجان الى جنوب سلطانية ، وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخا ويرى الاسطخري ان هذا الطريق كان يعد اقصر طريق في زمن السلم الى اذربيجان ، أما في زمن الحرب فكان المسافرون يقطعون طريق قزوين ،وذلك بينما نجد ابن حوقل يذكر عكس ما اورده الاسطخري . وقد وقعت المدينة في أيدي الاكراد في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وقد هجرها اهلها وكانوا من الزنادقة ولم يبق منهم الا نفر قليل ، وقد دمرها المغول . ويصفها المسعودي بعد ذلك على انها قرية صغيرة تحيط بها قرى مغولية متعددة في وسط جبال ميديا » .

(٢) راجع « مساجلات فخر الدين الرازي » لبول كراوس في مضبطة المعهد العلمي المصري ج ١٩ ص ١٩٤ سنة ١٩٣٧ .

ويذكر عنه ابن خلكان (١) في الوفيات « كان من علماء عصره قـرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي (٢) بمدينة مراغـه من أعمال أدربيجان ، الى أن برع فيهما ، ومجد الدين الجيلي هذا هو شيخ فخر الدين الرازي وعليه تخرج وبصحبته انتفع » .

ولا ندري ايضا شيئا عن ظروف تلقيه العلم في مراغة ، وكل الذي نعلمه عن مجد الدين الجيلي أستاذه أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية ، وانه كان فقها اكثر منه فيلسوفا ، ثم تشير المصادر بعـد ذلـك الى ان فيلسوفنا اخذ يطوف في الآفاق ، فينتقل من بلد الى آخر تدفعه رغبة ملحة في طلب المعرفة ، وقد أشار هو الى ذلك في نهاية المطارحات قائلا : « وهو ذا قد بلغ سني الى قريب من ثلاثة سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم اجد من عنـده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها » (٣) .

واذا فنحن امام شخصية طموحة تسعى لتلقي العلوم والمعارف ،وتلقي في سبيل ذلك من عنت السفر ومشقة الطريق ما لا يثنيها عن مداومتهـا للاستزادة ، وتشير المصادر مرة اخرى ، الى أنه سافر الى أصفهان ،وهناك قرأ البصائر النصيرية في المنطق لعمر بن سهلان الساوي على الظهيـر الفـارسـي .

يقول تلميذة الشهرزوري (٤) « سافر في صغره في طلب العلم والحكمة الى اصفهان ، وبلغني انه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي والله اعلم بذلك ، الا ان كتبه تدل على انه فكر في البصائـر

---

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٢٥٧ طبعة القاهرة ، وكذلك راجع شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص ٢٩٠ .
(٢) ابن ابي أصيبعة جـ ٢ ص ٢٣ .
(٣) المطارحات طبعة Corbin استانبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥ .
(٤) راجع الشهرزوري نزهة الارواح وروضة الافراح «مخطوط» .

كثيرا . » والبصائر تلخيص لمنطق الشفا لابن سينا ، وترجع أهمية مقامه في اصفهان الى انه اتصل فيها بمذهب ابن سينا اتصالا وثيقا ، فترجم رسالة الطير لابن سينا الى الفارسية (١) .

ويشير الشهرزوري ايضا الى انه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين المارديني (٢) وكذلك يذكر هذا ابن ابي اصيبعة . وفخر الدين الماريني هذا كان استاذا في اللغة والفلسفة في ماردين ، ولا شك أن السهروردي استفاد من اتصاله به في تكوين مذهبه المشائي «لأن الماريني هذا قد درس ابن سينا ، ويظهر ان اتصاله بالماريني كان قبل مجيئه (اي السهروردي) الى حلب ، لأن السهروردي قتل قبل انتقال الماريني الى حلب ، وتكاد تقف المراجع كلها عند هذا فلا تشير بعد ذلك الى انتقاله الى حلب ثم مقتله، الا ان كوربان Corbin (٣) وماسينيون Massignon (٤) يشيران الى انتقاله الى الاناضول ، وينقلان ذلك عن تاريخ السلاجقة لمكرمين خليل، ثم عن كتاب اللمع في البدع لادريس بن بدكن التركماني، وكذلك عن الشهرزوري (٥) وهويذكر أيضا بهذا الصدد انالسهروردي كان

(١) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٦٨

(٢) فخر الدين الماريني هو أبو عبدالله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن الانصاري كان علامة وقته في العلوم الحكمية جيد المعرفة بصناعة الطب متقنا للغة ، مولده في ماردين وأجداده من القدس ؛ قرأ فخر الدين الحكمة في ماردين علي حكيم أعجمي من همذان وقرأ الطب على أمين الدولة ابن التلميذ ثم أقام في مدينة حينى سنين كثيرة ثم ذهب الى دمشق سنة ٥٨٧ وأقام بها الى آخر شعبان سنة ٥٨٩ ثم انتقل الى حلب حيث بقي في خدمة الملك الظاهر نحو سنتين ، ثم عاد الى ماردين وتوفي في ذي الحجة ٥٩٤ هـ . مات عن ٨٢ عاما .
وكان أكثر اهتمامه في الطب بقانون ابن سينا كما كان يميل في الفلسفة الى مذهب ابن سينا ، وله شرح على قصيدته العينية ــ راجع طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ ــ ٣٠١ .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٩٨ .

(٤) مجموعة نصوص لم تنشر، ماسنيون ص ١١٣ وما بعدها ـ باريس سنة ١٩٢٩ .

(٥) الشهرزوري مخطوط السلطان أحمد خان صورة شمسية بجامعة =

يفضل الاقامة بديار بكر ، وقد اتصل بامير خربوط عماد الدين قرةارسلان واهدى اليه كتاب الالواح العمادية • ويذهب ماسينيون الىأن السهروردي اسس مدرسة اشراقية في بلاط هذا الامير ، ولكـــن المصادر الاخرى لم تؤيد هذاالرأي ، ثم ان صغر سنه وكثرة اسفاره لا تجعلنا نعتقد انه كان لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية ، لا سيما وان اقامته في الاناضول عند الامير ارسلان لم تطل لان الشيـــخ كان كثير الاسفار ميالا الى التجوال •

ويضيف ماسينيون الى هذا ان هذا العهد كان عهد الشباب الاول عند السهروردي وانه كان اشراقيا محضا • واذا سلمنا بهذا فمعنى ذلك انـــه اتصل بالأمير قبل ذهابه الى مراغة لدراسة الفقه والفلسفة المشائية ، وهذا غير صحيح ، لأن الثابت الذي تورده المراجع أنه بدأ حياته العلمية باتصالـه بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة ، وهناك اتصل بالفلسفة الأرسطية واذن فلم تكن الاشراقية خالصة تماما من الارسطية في بلاط ذلك الامير ، ثـــم اننا راينا ان فلسفة الاشراق ظهرت في ثوب متماسك في حكمة الاشراق بعد الالواح العمادية • واذن فتكون الالواح بداية تفلسف لشاب درس الفلسفة المشائية وقد عاش في بيئة تموج بها فتأثر بقضاياها • وبالفعل نجد فـــي الالواح مؤثرات مشائية ، فليس صحيحا ان الالواح العمادية كما ذكـــر ماسينيون تعبر عن نزعة اشراقية خالصة •

والمهم ان المراجع كلها حتى الشهرزوري نفسه لا تشير في توسع الى اتصال السهروردي بقرة ارسلان مع أن الشهرزوري كان تلميذه الوفي ،

= القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة ٣٢٤ وفي نسخة الاستاذ محمود الخضيري في ورقة ٢٨٧ جاء ما يلي «كان رحمه الله غاية في «التجريد» ، نهاية في رفضه الدنيا ، يحب المقام بديار بكر وفي بعض الاوقات يقيم بالشام وفي بعضها بالروم وكان سبب قتله على ما بلغنا أنه لما خرج من الروم الـــى الشام دخل حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بـــن صلاح الديـــن يوسف . وكان قدومه الى حلب كما نقل ابن أبي أصيبعة سنـــة ٥٧٩ ... (الطبقات جـ ٢ ص ١٦٨).

وكذلك المؤرخون المعاصرون لم يشر معظمهم الى ذلك مما قد يدل على عدم اهمية هذا الاتصال في نظرهم ، وقد يرجع الى قصر المدة بحيث لم تستدع الانتباه من جانبهم .

وانتقل السهروردي بعد ذلك الى حلب وهناك اخذ الفقهاء يتناقشون معه فظهر عليهم .

السهروردي في حلب

لا تعطينا المصادر وصفا تفصيليا لحياة السهروردي في حلب بل ان معظمها لا يكاد يذكر شيئا ما عن نشاطه العلمي في حلب ويكتفي بان يورد اتهام الفقهاء له بالزندقة والالحاد والمروق عن الدين ثم يسجل واقعة مقتله .

وقد كان هذا الشيخ الاشراقي على كثير من عدم الاكتراث لآراء الفقهاء ، وكان الفقهاء من ناحية اخرى خصوصا في القرنين الخامس والسادس الهجري يتلمسون لاصحاب النظر العقلي مظان المروق عن المذهب الديني الرسمي فيحكمون بكفرهم ويطلبون اقامة الحد عليهم .

وكان الحكام وجلهم من اهل السنة بعد ان دالت الدولة الفاطمية الشيعية يتخوفون من الحركات الباطنية ويشتطون في محاربتها ، وهالهم انتشار الاسماعيلية كمذهب ديني في الشرق فاخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية ، ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين التياثا بتيارات الباطنية ، وهكذا نستطيع ان نرسم الاطار الذي وضعت فيه حادثة مقتل السهروردي والحلاج قبله في المشرق .

غير ان لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تفضي اليها : فمن ناحية نجد تهورا وعدم تحفظ من جانب السهروردي ، ومن ناحية أخرى نجد

حقدا ورغبة في التشفي من جانب الفهاء • وقد لقي منهم السهروردي عنتا واضطهادا بالغين حتى انه يذكر في اخر التلويحات « ولا تبذلن العلم واسراره الا لاهله ، واتق شر من احسنت اليه من اللئام ، فلقد اصابتني منهم شدايد » •

ويورد الشيخ سديد بن رقيقة (١) أن « شهاب الدين السهروردي كان يتردد اليه في اوقاته وبينهما صداقة وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا ، ما اذكى هذا الشاب وافصحه ، ولم اجد احدا مثله في زماني ، الا اني اخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ان يكون ذلك سببا لتلفه » • ويستطرد فخر الدين الماردينى فيقول « فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه الى الشام ، أتى الى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن ايوب واستحضر الاكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكينا عنده مختصا به ، فازداد تشنيع اولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها الى دمشق الى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا ان بقي هذا فانه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك ان اطلق فانه يفسد اي ناحية كان بها من البلاد ، وزادوا عليه اشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين الى ولده الملك الظاهر بحلب كتابا في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه : « ان هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه » اهـ • »

ويذكر ابن أبي أصيبعة في موضع آخر « أن الشهاب بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم ، واستطال على اهل حلب وصار يكلمهم كلام

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة ص ١٦٧ ج ٢ •

من هو أعلى قدرا منهم فتعصبوا عليه وأفتوا في دمه حتى قتل .»

والذي نستطيع أن نصل اليه من هذه النصوص هو :

١ ــ ان السهروردي استثار اهل حلب وجادلهم فحقدوا عليه وسيروا محضرا بكفره الى صلاح الدين الايوبي .

٢ ــ والامر الثاني ان الملك الظاهر كان يؤثر السهروردي ويجلـــه ويقدمه على فقهاء حلب مما احفظهم عليه .

ويذكر ابن خلكان ان الشيخين مجد الدين وزين الدين ابني جهـل (أو جهيل في بعض المراجع) كانا اشد الجماعة عليه ، ولا نعرف السبب في ذلك ،الا ان يكون السهروردي قد تطاول عليهما واحتد في مناقشـة فقهية او كلامية فحقدا عليه .

غير اننا نقف عند الصلة بين الملك الظاهر والسهروردي . فهل آثـره الملك الظاهر بعد مجادلته للفقهاء وانتصاره عليهم ، او انه كان له به اتصال من قبل ؟ ان الروايات تكاد تجمع على ان الملك الظاهر قد آثر « الشهاب » لعلو كعبه في العلم ، ولما شهده منه من انتصار حاسم على فقهاء حلب ،ولكن مرجعا واحدا يشير الى سابق معرفة الملك الظاهر به ،وهو طبقات الأطباء(١) وينقل عن صاحب الطبقات معظم مؤرخي الترجمات خصوصا في تـــرجمة السهروردي ، ولكن على الرغم من هذه العلاقة الوثيقة ، فانها لم تشفع له ولم تؤد الى انقاذه من الموت .

سبب مقتلـــه (٢)

وينفرد العماد الاصفهاني المعاصر لصلاح الدين بايراد القصة الكاملة لمقتله (٣) « سنة ٥٨٨ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه

( ) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .

(٢) راجع مقال المؤلف عن «كيف أبيح دم السهروردي الاشراقي» في مجلة الثقافة العدد ٧٠٢ في ٩ يونيو سنة ١٩٥٢

(3) Bulletin d'etudes orientales, tome VII-VIII années, 1937-1938
البستان الجامع لتواريخ الزمان لعماد الدين الاصفهاني ٥٩٢ ــ ٥٩٣هـ وقد نشره Claude Cahen

شمس الدين بقلعة حلب ، أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين (ابني جهيل) فانهما قالا : هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل الى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة .... واما علم الاصول ماعرفوا ان يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت في تصانيفك ان الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حدا لقدرته ، اليس القادر اذا اراد شيئا لا يمتنع عليه ؟.. قالوا : بلى ، قال : فالله قادر على كل شيء ، قالوا : الا على خلق نبي فانه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقا ام لا ؟ قالوا : كفرت . وعملوا له اسبابا لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملته أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت »

واهمية هذا النص ترجع الى ان مؤلفه وهو عماد الدين الاصفهاني كان معاصرا للسهروردي ، ولرايه قيمة تاريخية كبرى ، اما الواقعة التي أوردها العماد الأصفهاني فتتلخص في أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التي أشارت الى أن محمدا خاتم المرسلين .

اما السهروردي فانه يفصل بين النقل والعقل ، بين الامكان التاريخي والامكان العقلي ، فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الالهية ، فالسهروردي لا يهاجم النص الديني الذي يذكر ان محمدا خاتم المرسلين الا انه حفظا للقدرة الالهية من الحاق النقص بها ، يقرر امكان خلق نبي جديد ، وهذا الامكان ليس من نوع الامكان الذي يخرج من القوة الى الفعل ــ حسب ارسطو ــ بل بمعنى ان هذا الامكان قوة محضة لا تخرج ابدا الى الفعل . فمن ناحية لا يعترض السهروردي على صحة النص الديني ومن ناحية اخرى يتفادى تعطيل القدرة الالهية بايجاد تبرير عقلي للمشكلة نطريق الامكان المطلق ، وحتى النص الديني ذاته يستند الى القدرة الالهية . فالخلاف اذن قائم بين ما تستطيع القدرة الالهية أن تفعله اطلاقا

وبين النص الديني القائم بالفعل ، ولا تناقض مطلقا بين الناحيتين .

افضت هذه المشكلة الى قيام الفقهاء ضد السهروردي يريدون ان يبعدوه عن مجلس الملك الظاهر فأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذي امر بخنقه . وقد ذكر فون كريمر (١) **سببا آخر لمقتله** يذهب فيه الى أن السهروردي تناول مشكلةالامامة تناولا فلسفيا مماأغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عنالامامة ، اثارة لآراءالباطنية الهدامة.والى هذا الرأي ذهب الاستاذ هورتن (٢) حيث قال ما مؤداه : « ان السهروردي مذهبه في دائرة الدعوى الاسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الالهي ، ولهذا اعتبر ثائرا سياسيا يعمل على قلب النظام ، وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل».واعتمدهورتن في حكمههذا علىنص للسهروردي من حكمة الاشراق هذه عبارته «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعنشخص قائم بها عنده الحجج والبينات» (٣) وأضاف هورتن الى هذا شيئا من شرح القطب الشيرازي ، على أننا نعتقد أن كلام السهروردي صريح يوصل الى النتيجة وذلك مثل قوله في هذا الشخص المؤيد بالحجج والبينات أنه « خليفة الله في أرضه » (ص ٢) وقوله أيضا بعد الكلام في مراتب الحكماء « ان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة ، وان لم يتفق ، فالمتوغل في التأله ، المتوسط في البحث ، وان لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث . وهو خليفة الله ، ولا تخلو الارض عن متوغل في التأله ابدا ... فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه ... اذ لا بد للخلافة من التلقي لان

---

(١) Alfred von Kremer : Geschichte der herrshchenden Ideen des Islam, Leipzig, 1868. p. 92.

(٢) راجع M. Horten, Die Philosophie des Islam, ميونيخ ١٩٢٤ ص ١٢٥

(٣) حكمة الاشراق ص ١٩ — الاشارة هنا — وخلال هذا البحث — الى طبعة طهران ، وقد ظهرت ، بعد اتمام هذا البحث ، طبعة جديدة لكتاب «حكمة الأشراق» أخرجها مع مقدمة بالفرنسية الاستاذ هنري كوربان .

خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصدده (ص٢٤) ، ويقول السهروردي أيضا : ان الامام الذي تتوفر فيه هذه الصفات ، وهو الاحق بالرياسة ، قد يكون مستوليا فيكون الزمان نوريا ، وقد يكون خفيا وهو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب» . واذن فالامام في نظره موجود في كل زمان وله من السلطان والخصال ما يعزوه الاسماعيلية الى امامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد .

واذن فالنبوة في نظر السهروردي ـ وهي ضرب من الامامة ـ لا يمكن أن تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت الى آخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع .

ولا شك في أن هذا يوضح لنا الحكمة في اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لاسئلتهم ولا سيما السؤال الخاص بقدرة الله على ارسال الرسل والانبياء بعد وفاة النبي محمد ، فليس مقصودهم من السؤال احراجا له ، وانما المقصود هو حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الامام واظهار ما بين هذه الافكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الافتاء بالحكم عليه .

وعلى الرغم من هذا فان السهروردي رد عليهم ردا يفهم منه انه يحاول الدفاع عن القدرة الالهية بأسلوب أهل السنة ، ونفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الامامة (١) .

ولكن كيف قتل السهروردي ؟ :

والروايات التي تذكر بهذا الصدد كثيرة ، فمن قائل انه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام ، ومن قائل ان صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه (٢) .

---

(١) راجع بحثا للمؤلف عن «نظرية الامامة بين الباطنية والسهروردي» في مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ (٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢) ، عدد ٧٠٦ (في ٧ يوليو سنة ١٩٥٢) .

(٢) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ «قال ابن الاهول : قيل قتل وصلب ، وقيل : خير أنواع القتل فاختار القتل بالجوع لاعتياده على الرياضات فمنع من الطعام حتى تلف »

يقول ابن أبي اصيبعة « ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة الى الافراج عنه ، اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب الى أن يلقى الله تعالى، ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة حلب ، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة .» والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناء على امر والده ويقال انه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنهم ، واخذ منهم أموالا كثيرة (١).

ويختلف الرواة في ايراد تاريخ وفاته ، والاختلاف ليس كبيرا ، فهم لا يتعدون سنتي ٥٨٦ و٥٨٨ ، واتخذ ماسينيون (٢) التاريخ الأوسط أي ٥٨٧ على انه تاريخ وفاته . ويظهر ان ماسينيون استند الى ما اورده ابن ابي اصيبعة الذي يذكر ان السهروردي قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب ويؤيد هذا الرأي كل من «Ritter» (٣) وبروكلما (٤) وفان دن برج (٥) ويتفق مع ابن اصيبعة اليافعي (٦) وابن شداد (٧) وابن خلكان (٨) . أما تلميذة الشهر زوري فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التي قتل فيها استاذه ، وكذلك العماد الاصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨هـ ، وهذا ما يلقي نوعا من الشك على التاريخ الذي اورده ابن ابي أصيبعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه ، غير أن ما أورده العماد لا يرقى الى مرتبة الحقيقة المطلقة ما دام الشهرزوري وهو تلميذ السهروردي المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ .

---

(١) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ١٦٧ وما بعدها .
(٢) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسينيون ص ٣ ١ وما بعدها .
(٣) ريتر Der Islam جـ ٢٤ ص ٢٨٥ .
(٤) بروكلمان تاريخ الأدب العربي .
(٥) فان دن برج ــ دائرة المعارف الاسلامية .
(٦) مرآة الجنان لليافعي ص ٤٣٤ .
(٧) سيرة صلاح الدين لابن شداد .
(٨) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٣٤٥ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ جـ ٣ ص ٢٥٦ من مخطوط دار الكتب القاهرة سنة ٣٤٢

وينسب الى السهروردي شعر قاله وهو يلفظ انفاسه الاخيرة يورده ابـن ابي أصيبعة .

قـل لاصحاب رأونـــي ميتا	فبكونـي اذ رأوني حـزنا (١)
أنـا عصفور وهـذا قفصـــي	طـرت عنـه فتخلى وهنـا (٢)
وأنـــا اليـوم أناجي مـلأ	وأرى اللـه عيـانا بهنا (٣)
فاخلعوا الانفس عن أجسادهـا	لتـرون الحق حقا بينـا
لا ترعكـم سكرة الموت فمـا	هـي الا انتقـال مـن هنـا
عنصر الأرواح فينـا واحـد	وكـذا الاجسام جسم عمنـا
مـا أرى نفسـي الا أنتمـو	واعتقادي أنكـم أنتم أنـا
فمتـى مـا كان خيرا فلنـا	ومتـى ما كـان شرا فبنـا
فارحموني تـرحموا أنفسكـم	واعلمـوا أنكم في اثرنـا
مـن رآني فليقوى نفسـه	انمـا الدنيـا على قرن الفنـا
وعليكم مـن كلامي جملـة	فسلام اللـه مـدح وثنـا

ولا تشير المراجع الاخرى التي بين يدينا الى مثل هذه القصيدة مما يرجح انها قد تكون منحولة ومنسوبة الى السهروردي .

وهناك دليل مذهبي في هذه الابيات يؤيد ذلك ، فالبيت الذي اولـه (ما أرى نفسي الا انتمو) هذا البيت يشير في جلاء الى الحلول ، فقولـه انه يرى نفسه في نفوس اصحابه ، وأن نفوس اصحابه ما هي الا نفسه، امانه

(١) أي أنا روح وهذا بدني تركته فانهار ولم يستطع اللحاق بي لضعفه وعدم قدرته على السمو الى مرتقى الروح .

(٢) أي أنني متجه الى العالم الأعلى (العقلي) أثناء فترة ترك الروح لجسدي وأستطيع في هذه اللحظة أن أرى الله ، والموقف هنا يشبه موقف سقراط في فيدون حينما حضرته الوفاة وكذلك موقف أرسطو في كتاب التفاحة المنحول .

(٣) أي فجاهدوا أنفسكم حتى لا تغشاها كثافة البدن وحتـى تسمو وتستطيع مشاهدة اله في جلاء ووضوح ، أي أن الروح اذا تركت بدنها استطاعه مشاهدة نور الأنوار عيانا .

يشير به الى اعتقاد فلسفي في النفس العالمية ، وكيف انها منبثة في النفوس الجزئية ، أو أنه يشير الى وحدة النفوس او وحدة وجود سيكولوجية تتحد فيها النفوس وتصبح نفسا واحدة ، وليس فيما سنورده من نصوص السهروردي ما يسمح لنا بهذا التأويل لنظريته في النفوس ٠

ويقال ان السهروردي تنبأ بالمصير الذي سيلقاه في القصيدة التي مطلعها :

أبدا تحن اليكم الأرواح	ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم	والى لذيذ لقائكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا	ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر ان باحوا تباح دماؤهم	وكذا دماء العاشقين تباح
واذا هموا كتموا تحدث عنهم	عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم	فيها لمشكل أمرهم ايضاح

فقوله (بالسر ان باحوا تباح دماؤهم) اشارة الى الاضطهاد الذي كان يلقاه الفلاسفة والصوفية في عصره، وعلى الاخص الحلاج، وتنبؤ بالمصير الذي لقيه هو، مع ان السهروردي لم يبح بالسر، اي لم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفي ، أو أن يكون المراد بالسر اعتقاده الباطني في الامامة وكان العصر عصر اضطهاد للباطنية ، وهو قد باح بالسر ، اي بحقيقة الامامة ، ولذلك فقد قتل ، وعلى هذا الاساس يصدق قول فون كريمر في أن السهروردي قتل لأنه صرح برأيه في الامامة ٠

مدى معرفتنا بمذهب السهروردي :

١ ــ اشتهر السهروردي بانه مؤسس المذهب الاشراقي ، ولا يقصد بلفظ « الاشراق » هنا المدلول الشائع له فحسب من حيث أنه يعني الذوق والكشف ، بل لقد استعمله السهروردي استعمالا خاصا للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله ، وعن هذا المبدأ تصدر سلسلة من الأنوار ، تؤلف في مجموعها الموجودات العالمية سواء النورية منها او الظلمانية .

ونريد في هذه الرسالة أن نحدد أصول هذا المذهب وأن نتتبع مصادره الأولى . وليس من شك في أن عملا كهذا يتطلب دراسة عميقة مستوعبة لهذه المصادر ، والى الآن لم يتناول أحد هذا العمل الضخم في مجمله فيما عدا ما ينشره الأستاذ كوربان H. Corbin (بمعهد الدراسات العليا بباريس) من رسائل السهروردي الصوفية والميتافيزيقية توطئة لدراستها دراسة دقيقة ، هذا بالاضافة الى ما نشره الأستاذ فان دن برج (١) وقد نشر الشيخ محمد اقبال في كتابه « تطور الميتافيزيقا » في فارس» (٢) فصلا عن ثنائية النور والظلام عند السهروردي تناول فيه بعض الجوانب الميتافيزيقية والنفسية والمادية في مذهب شيخ الاشراق بصورة موجزة يظهر فيها ان كاتبها اعتمد اعتمادا مباشرا على بعض اجزاء من حكمة الاشراق دون الكتب الاخرى .

وغير هؤلاء نجد ماسينيون يعرض لبعض المقارنات البسيطة بين السهروردي والحلاج في الطواسين مثلا ثم يشير في كتابه (مجموعة نصوص لم تنشر) الى مقتطفات من مخطوطات للسهروردي فيشير مثلا الى قصيدته التي مطلعها « ابدا تحن اليكم الارواح . »

---

(١) لقد ترجم فان دن برج كتاب «هياكل النور» الى اللغة الالمانية .

(٢) محمد اقبال « تطور الميتافيزيقا في فارس » لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها .

ويورد أيضا نصا من المناجاة ، ثم يحاول أن يضع تصنيفـــا لكتب السهروردي ، سنناقشه في موضع آخر .

وقد كتب كاراديفو مقــالا اجماليا عن الفلسفة الاشراقية عنـــد السهروردي المقتول في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٢ ، ولكن كتابته كانت شبيهة بما يكتبه الرحالة الذي تبهره المظاهر الخارجية للبلد الذي يكشفه لأول مرة فيقف عند هذه المظاهر دون النفاذ الى باطن الحقيقة ، على أنه بعد أن ذكر تأثر السهروردي بابن سينا أورد طائفــة من المصادر الهللينيـــة والفارسية ... الخ ، على أنها مصادر للمذهب الاشراقي .

وكتب فان دن برج فصلا موجزا تحت كلمة سهروردي بدائـــرة المعارف الاسلامية ورغم أنها اشارة موجزة الا أنه قد عرض فيها بوضوح لبعض النواحي البارزة في المذهب الاشراقي .

وهناك من تعرض للمذهب الاشراقي بصفة عامة مثل نللينو (١) وجورجي (٢) وحاجي خليفة . أما الذين تعرضوا لنقد الفهرست التاريخي لكتب السهروردي فكثيرون نذكر منهم الفاردت Ahlwardt في فهرست مخطوطات برلين العربية وريتر Ritter في مجلة الاسلام التي تصدر بالالمانية وكوربان في مقدمة الرسائل الميتافيزيقية و Spies في كتابه « ثلاث رسائل صوفية » .

٢ ــ وقد هيأت لنا هذه النشرات والبحــوث القصيرة التي نشرت عن رسائله وعن فلسفته ادراك خصوبة هذا المذهب وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافات التي كانت شائعة في ذلك الوقت مما يعـــرف بالثقافة الهللينية Syncrétisme Hellénistique حيث تمتــزج التيــارات

(1) Fillosofia Orientale. Nallino.

(2) Illumination in Islamic Mysticism by Jurji.

الروحية الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمانوية • وكـان الشرق الأوسط موئلا للمدارس التي اصطرعت فيها المسيحية مع الوثنية في الفكر والعقيدة حيث كـان يدرس هـذا المزيج الفكري في مراكـز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح العربي •

٣ ــ وموقف السهروردي من هذه التيارات المصطرعة المتعارضة ، وهو فيلسوف مسلم قبل كل شيء ، هو الموقف التاريخي الذي وقفـه فيلون وغيره ممن استعملوا الرمز لتلافي التناقض العقلي • وسنرى شيخ الاشراق يتبع هذه الطريق حينما يعرض بصفة خاصة لمشكلة العلاقـة الوجودية بين وحدات النور ووحدات الظلام ، فيستعمل الرمز ليتهرب من مواجهة الثنائية الفلسفية التي تظهر بصورة واضحة في ثنايا مذهبه • ولكننا سنرى انه واشياعه يقدمون النزعة الصوفية العميقة على التوافق المذهبي والانسجام الفكري •

السهروردي في عصره :

لا شك ان القرن السادس الهجري لم يكن القرن الذي تحترم فيه حرية الفكر ، بل لم يكن صالحا أصلا لنشوء مذهب فلسفي صريح بعـد ان حوربت الفلسفة في المشرق •

ونعلم أن الاشعري حينما واجه المعتزلة حاملا لواء تعاليم أهل السنة كان مؤذنا ببدء ثورة فكرية جامحة على المذاهب الباطنيـة والتأويليـة ، بحيث اننا لم نلبث أن واجهنا شخصية أشعرية جبارة هي شخصية الغزالي المنافح عن المذهب السني ، وانتشرت موجة شديدة من الاضطهـاد والتعصب ضد الفلاسفة والباطنية من اسماعيلية وشيعة وامامية ، وقـد شنها الفقهاء حربا شعواء على احرار الفكر فأحرق منهم من احرق وبددت كتبه وشرد تلاميذه ، وما جرى للحلاج يعد صورة لما كان يحدث لكـل

مفكر حر جاهر برأيه أو جرؤ على مناقشة الفقهاء حاملي لواء التعصب للنص ، وكان هؤلاء الفقهاء على عداء صريح سافر مع الفلسفة ومنتحليها • ومن يقرأ ابن تيمية يحس الحماس في التعصب للموقف السني وهجوما شنيعا على الفلاسفة والصوفية •

وفي هذا الجو الذي يزخر بالتيارات الفكرية المتعارضة ، وباضطراب سياسي دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمي الشيعي ، مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التي تذكر الناس بالمذهب الفاطمي ، في هذا الجو عاش السهروردي متنقلا لا يكترث لشيء ، وسافر الى أصفهان ثم الى بغداد ثم الى حلب •

السهروردي في بلاط السلاجقة :

وكانت له أيضا مدرسة اشراقية أسسها في بلاط الملك قره أرسلان • وانضم اليها أبناء الملك السلجوقي ، وقد عاش السهروردي في هذا البلاط بعض الوقت وكان لذلك أثر كبير عليه في تكوين فلسفته ، اذ ان هذا البلاط كان في بلاد الروم حيث تلتقي الثقافة البيزنطية وريثة الفكر اليوناني والهلليني مع الفكر الايراني ، ويجتمع هذا الخليط مع التراث الاسلامي الى جانب التراث المسيحي، وأكبر دليل على وجود التيار الفكري الايراني وجود الشاعر نظامي في هذا الوسط السلجوقي الذي تلتقي فيه هذه التيارات الفكرية المختلفة •

وكذلك عاش هناك أيضا جلال الدين الرومي صاحب المثنوي وهو الشاعر الصوفي الشهير الذي أنشأ مدرسة للصوفية في قونية و لاتزال موجودة الى الآن (١) •

---

(1) Corbin, Recherches Philosophiques 1932 - 33.

وقد اتصل هذا الصوفي (جلال الدين) بابن العربي في دمشق ويجب ألا ننسى أنه كان للسهروردي كبير الاثر في تهيئة الجو الفلسفي الـذي عاش فيه جلال الدين الرومي •

وقراءتنا لرسائل السهروردي الصوفية وعلى الأخص مؤنس العشاق وأصوات أجنحة جبرائيل توضح لنا مدى تأثيرها في موقف ابن العربي والجيلي •

التأثير الفارسي

ويستخدم « الشيخ » في كتاباته بعض المصطلحات والأسماء الفارسية ، ففي حكمة الاشراق يورد باستمرار أسماء الحكماء الأقدمين الذين يمثلون الثقافات اليونانية والايرانية ، فهو يبدأ من أنباذوقل وفيثاغورس وأفلاطون وهرمس وزرادشت ، ويذكر أنه قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه الخصوص من حيث اقامته لمذهبه على أساس التمييز بين النور والظلمة ، بين عالم الانوار وعالم الظلمات ، وهذا الترتيب الوجودي يشبه ما ورد في الابستاق Avesta كتاب الفرس القدماء المقدس من تقرير مبدأين أحدهما للنور والآخر للظلام ، وهذا مع أن السهروردي لم يقل بمبدأ خاص للظلام كما سنرى ، وهو يرجع مباشرة بمذهبه الى زرادشت نبـي الايرانيين ، ولكننا لا نستطيع أن نذهب معه ونسلم بحقيقة التأثير الفارسي الخالص فان مبدأي النور والظلمة قد عرفتهما الافلاطونية الحديثة وهي المعين المباشر الذي استمد منه السهروردي أصول مذهبه •

الأثر اليوناني

أفلاطون وأرسطو : أما فيما يختص بأفلاطـون فهو يذكره مـع أصحاب الحكمة الذوقية التي تقوم على قواعد الاشراق • فهل يمكن أن نعد الفلسفة الاشراقية فرعا جديدا للافلاطونية المثالية ؟ وهل يمكن اعتبار

الأنوار المشرقة مثلا أفلاطونية ؟ هذا ما سنتناوله بالبحث .

ولكن كيف عرف أفلاطون وأرسطو في الشرق ؟ وما مدى تأثير الأفلاطونية المحدثة وما احتوته من تراع هلليني في الفكر الاسلامي عامة وفي فكر السهروردي خاصة ؟

ما أثر المسيحية بل الفرع المسيحي للغنوصية على وجه أدق في مذهب السهروردي ؟

هذه اسئلة يجب أن نجيب عليها اذا أردنا أن نتصل بمصادر استمداد المذهب الاشراقي :

الاثر الاسلامي الفلسفي :

يبدو الطابع المشائي الاسلامي بصفة خاصة في جميع مؤلفات السهروردي ، بل ان شارحه القطب الشيرازي يذكر في شرح حكمة الاشراق أن السهروردي قد تسامح بالمماشاة مع المشائين في كثير من المواضع ، ثم أن السهروردي قد ذكر في حكمة الاشراق (أن صاحب هذه الأسطر ــ أي حكمة الاشراق ــ كان شديد الذب عن طرق المشائين في صباه حتى اهتدى الى نور الحق أي الى العالم اللدني الاشراقي) . وتأثير الفارابي وابن سينا واضح كل الوضوح في كتابات السهروردي ، فمع أنه يهاجم الشيخ الرئيس الا أنه يتابع كما سنرى الاتجاه الافلاطوني الحديث الاسلامي في نواح كثيرة من مذهبه ورغم أنه ينتقد بعض نواحي المنطق والفيزيقا عند المشائين الاسلاميين الا أنه يشايعهم في كثير من آرائهم .

ولا يمكن أن ننكر أثر القرآن على النتاج الفلسفي والصوفي فالقرآن يشير في مواضع كثيرة الى النور «الله نور السموات والارض ،

مثل نوره كمشكاة ...» (١) ثم أثر المفكرين الذين تأثروا بالقرآن ،مثل الغزالي وسنرى مبلغ تأثير مشكاة الانوار على تفكير السهروردي ،وكذلك تأثير بعض الفرق الدينية التي تأثرت بمؤثرات خارجية كالقرامطة مثلا ، ثم تأثير الفخر الرازي وفخر الدين المارديني ومجد الدين الجيلي من الناحية العقلية ، ثم تأثير أبي طالب المكي والحلاج من الناحية الروحية .

منزلته في عصره :

منزلته في عصره :

اختلف المؤرخون في رسم صورة واضحة لانعكاسات أهل العصر الذي عاش فيه السهروردي بصدد آراء هذا الشيخ الاشراقي فكلهم يتفقون أولا على أنه كان ذكيا بارعا في الحكمة والفقه وأنه كان مناظرا محجاجا (٢) ويتفق الكثيرون منهم على أن علمه كان أكبر من عقله (٣) «كان السهروردي أوحد أهل زمانه في علوم الحقيقة والفلسفة ، بارعا في أصول الفقه ، مفرط الذكاء ، وكان علمه أكبر من عقله» ، ويقول السيف الآمدي : «رأيته كثير العلم قليل العقل قال لي : لا بد أن أملك الارض ، فقلت له : من أين لك هذا ، فقال : رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر ، فقلت له لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسبه ، فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه »، وكذلك ابن شداد يروى أنه أقام بحلب فرأى أهلها مختلفين فيه ، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه وهم اكثر الناس ، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله ما يشهد بذلك » . وهذا يدل على أن موته على هذه الصورة كان ذا ثر كبير في انتشار آرائه ، على عكس ما يذكره كارادفو،

---

١ ـ سورة النور آية ٣٥

٢ ـ طبقات الأطباء جـ ٢ ص ١٦

٣ ـ شذرات الذهب لابن العماد جـ ٤ ص ٢٩٠ .

الذي يـرى أن نهاية الشيخ المحزنة بعد اتهامه بالمروق عن الدين أثرت على انتشار المذهب الاشراقي فقل اهتمام الناس به (١) ٠

ومن الذين هاجموا السهروردي موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المتوفي سنة ٥٢٩ هـ ، وهو يذكر أن السهروردي هذا يوهم الناس بأنـه على علم غزير والحقيقة ليست كذلك ، يقول : «سمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف ويعتقدون أنـه قـد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ، ثـم أدركني التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئا من تصانيفه وكان أيضا معتقدا بها فوقفت على التلويحات واللمحة والمعارج فصادفت فيها مـا يدل على جهل أهل الزمان ، ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا الأنوك ، وفي أثناء كلامه يثبت حروفا مقطعة يـوهـم بها أمثاله أنها أسرار الهية » ٠(٢)

وأيا ما كانت صحة هذا الزعم الذي ادعاه موفق الدين الا أننا نستطيع من هذا أن نكون صورة واضحة بعض الشيء عـن مكانـة السهروردي في عصره ، فرجل يثار مثل هذا النقاش العنيف حول فلسفته وشخصيته ويلهج الناس بذكره في حلـب والموصل ومراغة وماردين والاناضول ودمشق ، لا بد وأن يكون على قسط من بعد الصيت وذيوع المذهب وانتشاره خصوصا وأنه كان على صلة بالأمراء والملوك ، ومفكر هذا أمره لا بد وأن يشتهر بين الناس وأن تعلو مكانته ٠

زهـــده :

على أن هذه الشهرة وذلك الصيت العريض لم يدفعاه الى طلب الدنيا

---

١ ــ Carra de Vaux. journal Asiatique 1902.

٢ ــ طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٢٠٤ ٠

والولوغ فيما تزينه من الشهوات واللذائذ ، فقد كان الشيخ زاهدا زهد مزدكة كما يقول ابن العماد ، لا يعتني بملبس له أو مأكل أو مشرب ، قال ابن شهبة في تاريخ الاسلام : (١) « كان دنيء الهمة ، زرى الخلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن لا يغسل له ثوبا ولا جسما ولا يدا ولا يقص ظفرا ولا شعرا وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل ما يـراه يهرب منه وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع» . ويذكر ابـن أبي أصيبعة (٢) الخبر التالي « حدثني سديد الدين محمود بن عمـر المعروف بابن رقيقة ، قال كان الشيخ شهاب الدين السهروردي رث البزة لا يلتفت الى ما يلبسه ولا له احتفال بأمور الدنيا ، قال : وكنت أنا واياه نتمشى في جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلـى رأسه فوطة مفتولة وفي رجله زربول ، ورآني صديق لي فأتى الى جانبي وقال : ما جئت تماشي الا هذا الخرابنده (أي الصعلوك) فقلت له أسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاظم قولي وتعجب ومضى» . ويورد صاحب كتاب الطبقات قصة مطولة تبين مبلغ زهد الشيخ واعراضه عن الدنيا ومتاعها ، فيذكر الشيخ صفي الدين الكاتب عن ضياء الديـن جعفر أنه في سنة ٥٧٩ هـ قدم حلب الشيخ شهاب الدين السهروردي ونزل في مدرسة الحلاوية وكان مدرسها يومئذ الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين « فلما حضر شهاب الدين الدروس وبحث مع الفقهاء كان لابسا «دلق» ، وهو مجرد بابريق وعكاز خشب وما كان أحد يعرفه فلما بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنه فاضل أخرج له ثوبا عنابيا وغلالة ولباسا وبقيارا وقال لولده : تروح الى هذا الفقير وتقول له والدي يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء وقد سير لك شيئا تكون تلبسه اذا حضرت ،» ولكن السهروردي أراد أن يبرهن للشيخ

---

١ ــ نقله ابن العماد في الشذرات جـ ٤ من ص ٢٩٠.
٢ ــ طبقات الأطباء جـ ٢ .

على عدم حاجته الى هذا اللباس فأعطى للصبي فصا كبيرا من الأحجار الكريمة وطلب اليه أن يذهب به الى السوق ليعرف ثمنه ، فذهب الصبي وعرض الفص في السوق ووقعت عليه أنظار الملك الظاهر فاوصله الى ثلاثين ألف درهم وعاد الصبي الى السهروردي يبلغه الأمر فتناول هذا الفص منه ودقه بحجر كبير حتى فتته فصار لا يصلح لشيء ، ثم ناول الصبي الثياب التي أحضرها وقال له : «خذ يا ولدي هذه الثياب ورح الى والدك قبل يده عني وقل له لو أردنا الملبوس ما غلبنا ،» فراح الى افتخار الدين وعرفه صورة ما جرى فبقي حائرا في قضيته » . وهذه القصة ان صدق ما فيها من حوادث تدل دلالة واضحة قوية على اعراض الشيخ عن زخرف الدنيا وعلى انكبابه على العلم والتجرد من شواغل الحس .

يقول صاحب الطبقات « حكى بعض فقهاء قزوين قال : نزلت برباط بأرض الروم في وقت الشتاء فسمعت صوت قراءة القرآن فقلت لخادم الرباط : من هذا القارىء ؟ فقال : شهاب الدين السهروردي ، قلت : انـي منذ مدة سمعت به وأردت أن اراه ، فأدخلني عليه ، فقال : لا يدخل عليه أحد ، لكن اذا علت الشمس يخرج ويصعد السطح ويقعد في الشمس فأبصره ، قال : فقعدت على طرف الصفة حتى خرج فرأيته عليه لباد أسود ، فقمت وسلمت عليه وعرفته أني قصدت زيارته وسألته أن يجلس معي ساعة على طرف الصفة فطوى مصلاه وجلس فجعلت أحدثه وهو في عالم آخر فقلت له : لو لبست شيئا غير هذا اللباد ، فقال : يتوسخ ، فقلت : تغسله فقال : يتوسخ فقلت تغسله فقال : ما حييت لغسل الثياب لي شغل أهم من ذلك .»

كراماتــــه :

يجمع مؤرخو حياته على أنه كان يعرف علم السيميا وقد ذكروا

كرامات صدرت عنه ، وهي حوادث خارقة للعادة •

١ ــ فمنها أنه كان مع بعض صحبه خارج دمشق وقد أضربهم الجوع واتفق مرور تركماني مع غنمه فأرادوا أخذ واحدة منها فرفض التركماني وجذب ذراع الشيخ فانتزعه في يده فارتاع التركماني وفر هاربا فأخذ الشيخ ذراعه وأدخله بكتفه •

٢ ــ وخرج مع بعض تلامذته مرة للرياضة وتناقشوا في علم السيميا فاستحضر لهم السهروردي مناظر مبان عالية متدانية بها زخارف وبها نساء وولدان ثم لم تلبث هذه المناظر أن غابت عنهم •

٣ ــ ويذكر القزويني قصة عن الشيخ: «وحكى أنه كان جالسا على طرف بركة مع جمع فتحدثوا في معجزات الأنبياء فقال بعضهم : فلق البحر أعجبها فقال الشهاب : ليس ذلك شيء بالنسبة الى معجزات الأنبياء ، وأشار الى البركة فانشق الماء نصفين حتى رأوا أرض البركة »•

ويذكر اليافعي عن هذه الخوارق أن هذه الأفعال وأشباهها بئست من أفعال وبئس من يفعلها ، وبئس المعلم الموصل اليها • ومهما يكن من أمر هذه الكرامات والأفعال الخارقة الا أنها لا تخرج عن حكايات وأقاصيص تحاك حول الصوفية والمنقطعين عن الناس ويصدقها السذج من العوام ويدأب على اذاعتها بعض الخواص بعد دوام تكرارها وهي تشير في مجملها الى أن صاحب هذه الأفعال كان ذا مكانة ممتازة تحدو بالناس الى تصديق ما يقال عنه من خوارق وما يحاك حول سيرته من أساطير •

الفصل الثاني

المدرسة الاشراقية

يرجع السهروردي اسناد المدرسة الاشراقية الى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند ، فهؤلاء في نظره هم الأصول الأولى للمدرسة الاشراقية ، وسنحاول في موضع آخر أن نحقق صحة هذا الاسناد التاريخي المذهبي • ولكننا نريد هنا أن نبين أثر التعاليم الاشراقية في الحياة العقلية عند المسلمين وسنتتبع هذا الأثر عن طريق زعماء المذهب الاشراقي وتلامذته •

قيل عن المحاسبي (١) وابن سينا وغيرهما انهم من الاشراقيين أي أن لهم حكمة تبتني على «الاشراق» ، ولكن ابن سينا لا يعد اشراقيا خالصا ـ الى حد ما ـ بقدر ما هو مشائي اسلامي (٢) والمحاسبي لا يعد من تلامذة المدرسة الاشراقية الحقة في صورتها الكاملة ، على أن هناك أصولا لفكرة النور والادراك المباشر التي تقوم عليها تعاليم الاشراقية في كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو وفي التاسوعات لأفلوطين ، وفي مشكاة الانوار للغزالي•

ويمكننا أن نقسم المدرسة الاشراقية الى فرعين كبيرين ، الفرع الأول في المشرق والفرع الآخر في المغرب •

---

١ ـ راجع : ص ٥ـ١٠ Jurji : Illumination in Islamic Mysticism

هو عبدالله حرث بن أسد المحاسبي ولد في البصرة وتلقى العلم في بغداد عاش بين سنتي ٧٨١ ـ ٨٥٧ م ـ يقول المؤلف « كان المحاسبي من الرعيل الأول من الصوفية الذين سلكوا طريق التطهر الصوفي ، وكان أول من صرح بأنه لما كانت تصفية النفس تحررنا من علاقاتنا الدنيوية فيتعين على السالك اذن أن يصل أولا الى مرتبة الاشراق ومنها يتجه الى حياة الوحدة في الله »•

٢ ـ يقصد بالمشائية الاسلامية مذاهب فلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا الذين خلطوا الأرسطية بالافلاطونية المحدثة واخرجوا من هذا الخليط نظريات اعتقدوا هم أنها تتمشى حسب قواعد المعلم الأول (ارسطو) ولم يفطنوا الى أنها افلاطونية محدثة في الجوهر مشائية في العرض •

المدرسة الاشراقية في المشرق :

تمثلت هذه المدرسة في شهاب الدين السهروردي المقتول ، وتتلمذ على شهاب الدين كثيرون نذكر منهم ملا صدرا الشيرازي المتوفي سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ هـ وهو المعبر الحقيقي عن الاشراقية التي تمثل تفكير ايران الفلسفي في عصره ، أما أستاذا ملا صدرا فهما ميرداماد سنة ١٦٣١ أو ١٠٤١ هـ وبهاء الدين العاملي سنة ١٦٢١ أو ١٠٣٠ هـ وكانا من كبار الأساتذة في أصفهان على عهد الصفويين ، ولملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادي السبزواري سنة ١٨٧٨ م (١)

ويذكر الدكتور مودي (٢) قصة الكاهن الأعظم آزار كيوان Azar Kaiwan من شيعة البارسي وكيف أنه هاجر الى الهند بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي ، وضع هذا الزرادشتي مع تلاميذه كتبا بقي منها أربعة او خمسة أهمها دساتير نامه ودساتير نامه يحتوي على ١٦ جزء كل جزء منها يختص بنبي من أنبياء الفرس ، وهو يشير في أحد الفصل الى المشائية والاشراقية ، ويرجع الاشراقية الى الفرس القدماء .

وهناك الدابستان ومؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم آزار كيوان ، ويبدو أن هذه المؤلفات قد تأثرت الى جانب الزرادشتية بالمانوية والبوذية والصوفية . ولعلنا أن نتساءل عن مدى صحة التعاليم الزرادشتية التي ترد في هذه الكتب ؟

ومهما يكن من أمر التأثير الزرادشتي فاننا نجد في هذه الكتب نزعة

---

١ ـ راجع : براون ، تاريخ الفرس الادبي ص ٤٢٦ ـ ٤٣٧
Literary History of Persia

٢ ـ Dr. J. Modi, a Parsee high Priest with his zoroastrian disciples in Patna in the 16th & 17th cent. A.C. (journal of the K.R. Cama Oriental Institute XX, 1932 p. 1 — 85)

اشراقية واضحة ، تقرب كثيرا من نصوص السهروردي ذلك أن الكاهن الأعظم قد أقام مذهبه اللاهوتي على أساس فلسفة السهروردي ومنهجه، ففي الفصل الحادي عشر من الدابستان المخصص للكلام عن الحكماء يذكر المؤلف أن الحكماء يكونون عائلتين كبيرتين :

الأولى ــ الاشراقيون والثانية ــ المشاؤون

ثم يستطرد فيذكر أن العقائد الأساسية والطقوس العملية ، أي نظم السلوك الصوفي للاشراقية ، هي نفسها التي كان يمارسها الايرانيون القدماء .

ولكن الآراء التي نجدها في الدابستان قد تأثرت بآراء اخوان الصفا وناصر خسرو ومحمود الشابستاري ، ويرى صاحب الدابستان أن الحكمة الفارسية القديمة هي نفسها حكمة قدماء اليونان الى أفلاطون . ومن تلامذة الكاهن الأعظم الذين تأثروا بالاشراقية فرزانة بهرام بن فرصد وقد قابله مؤلف الدابستان مؤيد شاه في لاهور عام ١٠٤٨ هـ . وفرزانه بهرام هذا كان مهتما بكتب السهروردي وترجمها الى الفارسية .

وصحب الكاهن الأعظم العالم المجتهد بهاء الدين العاملي أحد مشايخ ملاصدرا سنة ١٦٤٠ م . وكذلك مير أبو القاسم فاندرسكي (١) الذي أثر تأثيرا كبيرا على ملاصدرا ونعرف أيضا أن ملاصدرا قد نشأ في شيراز وهي على طريق السفر الى الهند فهو قد لقي حتما هؤلاء وتأثر بهم. ويضيف صاحب الدابستان حكيمين آخرين زرادشتيين على أنهما اشراقيان وهما حكيم الهي هرباد وحكيم ميرزا ويذكر مؤيد شاه أنه قابلهما ، ويورد اسم شخص يدعى حكيم داستور على أنه من المشائين وأنه تلقى العلم على

---

١ ــ راجع : Gobineau الدين والفلسفة في آسيا الوسطى
ج ١ من ص ٩٢ ــ ١٢٧
Les religions et la philosophie dans l'Asie Centrale.

أساتذة ملاصدرا بالاضافة الى أنه درس الفلسفة أيضا على تلاميذ ميرزا جان شيرازي (٩٩٤ هـ ـ ١٥٨٦ م) وهذا الأخير كان تلميذا لجلال الدين الدواني شارح السهروردي (هياكل النور)

والمهم في هذه الكتب التي ألفت في الهند أنها تطابق تماما بين الزرادشتية والاشراقية ، فالزرادشتي هو الاشراقي مما يدل على الارتباط الوثيق بين المذهبين أو على أنغمار الاشراقية في التيار الديني للزرادشتية على حسب تخريج كوربان (١) • أما المدرسة الاشراقية في فارس فانها استمرت بعد السهروردي ، وكان أقوى معبر عن النزعة الاشراقية ملاصدر الشيرازي سنة ١٦٤٠ م ـ ١٠٥٠ هـ (الذي سبقت الاشارة اليه) •

وللاصدرا شراح عديدون منهم ملاهادي السبزواري (٢) سنة ١٨٧٨ م ، وتستمر المدرسة الاشراقية بعد ملاصدرا ، فمن أفرادها حاجي ملا أغا الدربندي وملا نصر الدين ، وتعتبر الاشراقية مذهبا للفكر وطريقة للسلوك ، فالى جانب المذهب الروحي تقوم طريقة النوربخشية (٣) وهي من الطرق الصوفية التي انتشرت في فارس ، وهناك طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى «السهروردية» لها عميد في صحراء كربلاء وتكية يزارفيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية • ولكن الشك والغموض يحيطان بهذه الطائفة اذ أن الجانب النظري قد انتفى أو كاد من تعاليمها وبقيت طريقة للسلوك الصوفي مما يجعل من الصعب ارجاع اسنادها الى شهاب الدين السهروردي دون غيره من المشابهين له في اللقب •

١ ـ راجع المقالات الميتافيزيقية جـ ١ المقدمة •
٢ ـ راجع : براون : تاريخ الفرس الأدبي ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧ •
٣ ـ راجع ملحق دائرة المعارف الاسلامية ـ مادة «اشراقيون» بقلم دي بور ص ٩٨ ـ
راجع أيضا «طرائق الحقائق» لمعصوم علي شاه جـ ٢ ص ١٤٣ طبع طهران سنة ١٣٦٠ هـ •

على أن الاشراقية في فارس كانت عاملا هاما في نشأة البهائية (١) وفي بلورة العقائد الشيعية ، ذلك أن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاونا وثيقا مع اصفهان وشيراز وقزوين • والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الاشراقية والمذهب الشيعي هو أن عالما متكلما مثل ابن أبي جمهور الأحسائي (٢) كان له مجهود كبير في الربط بين الآراء الشيعية والأفكار الاشراقية ، وأن ابن أبي جمهور هذا هو الذي مهد السبيل لتفكير ملاصدرا ، ومما يثبت ذلك أن الشيخ أحمد الاحسائي وهو منشيء مدرسه شيخي الاشراقية سنة ١٨٢٧ م — ١٢٤٢ هـ وشارح ملاصدرا يذكر أثناء شرح نص لملاصدرا عن العقل الأول « وكذلك كلام ابن أبي جمهور في المجلى نقلا عن الاشراقيين راضيا به ونافيا لما خالفه» • والمجلى كتاب يتعرض لأصول الدين حسب المذهب الشيعي • على أن مدرسة ملا صدرا لم تكن المدرسة الاشراقية الوحيدة بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي وأحيت فكره وتمثلته • فهناك شمس الدين الشهر زوري المتوفي سنة ١٢٥٠ م — ٦٨٧ هـ وقد تناول الشهر زوري في آخر فصل من تواريخ الحكماء (٣) حياة السهروردي المقتول وكتبه بالتفصيل • وقد شرح الشهرزوري حكمة الاشراق وهو يتكلم في هذا الشرح عن فخر الدين الرازي ٦٠٦ هـ وهو يذكر أنه وضع كتاب المباحث المشرقية وأنه في هذا الكتاب لا يشير الى شيء من الاشراقة اذ أن الرازي (على حد قوله) غير قادر على استجلاء المعنى الباطن فهو اذن عاجز عن أن يكون حكيما متألها كالسهروردي مثلا • وقد تأثر ابن كمونه

---

١ — راجع جوبينو: الدين والفلسفة في آسيا الوسطى جـ ٢ وفيه نصوص طويلة عن البهائية ونشأتها .

٢ — لابن ابي جمهور كتاب بعنوان (المجلي) انتهى من تحريره في جمادي الثاني سنة ٨٩٥ هـ ،
مايو سنة ١٤٩٠ م •

٣ — تواريخ الحكماء (نزهة الارواح . . .) ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة .

الاسرائيلي (١٢٧٧ م) بالشهرزوري وكذلك كان نظام الديـــن الهروي (١٣٠٠ م) من شراح السهروردي •

وجلال الدين الدواني (٠٧ هـ — ١٥٠١ م) الذي انقلب الى التشيع بعد حلم رآه وكان اشراقيا نشيطا مجتهدا ، وقد شرح الدواني الهياكل •

وهناك شارح آخر هوغيات الدين منصور بن محمد الحسينـــي الشيرازي الدشتكي (٥٤٢م—٩٤٩هـ) وقدشرح الهياكلأيضا •وكان غياث الدين يتسقط أخطاء الدواني ويعارضه ، وقد شرح ودود الدين التبريزي الألواح العمادية سنة ٩٣٠ هـ ولخصه تحت اسم «الاشراق» وكان عمله ممتازا ظهر فيه الأثر الشخصي •

وقد تأثر بالاشراقية غير هؤلاء كثيرون من مفكري الفرس نذكـر منهم الأبهري المتوفي سنة ٦٦٣ هـ • وكذلك نصير الدين الطوسي سنة ٦٧٢ هـ — في نظرية فيض العقول (١) •

المدرسة الاشراقية في المغرب :

ظهرت الاشراقية في المغرب قبل السهروردي وتمثلت في مذهب ابن مسرة الأندلسي الذي عاش في قرطبة من ٨٨٣ م الى ٩٣١ م وكانت مدرسته تخلط التعاليم الاشراقية بفلسفة أنباذوقل • وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الاشراقية وتأثر بها المدرسيون في الغرب المسيحي مثل الكسندر هيلز Alex. Hales وريموندلل Raymond Lull وروجربيكون Roger Bacon ودون سكوت Dunn Scotus وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميتافيزيقية في الكوميديا الالهية ، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الالهي •

ولابن مسرة (٢) كتاب يسمى توحيد الموقنين يتكلم فيه عن الصفات

---

١ — راجع شرح الهداية لملا صدرا ، طهران ٣٦٦ — ٣٦٧ •
٢ — ابن مسرة : راجع في ملحق دائرة المعارف الاسلامية بحثا عنه لأسين بلاسيوس •

الالهية ووحدتها وتناهيها ، والنبوة في نظره كما هي عند الفارابي تكون في اشتداد الحياة الروحية والعقلية ، ثم ينتقل الى الكلام عن العالم الظاهري عالم المادة وكيف أنه يشير الى عالم روحي قائم به جواهر عقلية ذات معدن نوراني ويشير أيضا الى اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل في عمليـة المعرفـة .

ابن العربي :

ومن أتباع المدرسة الاشراقية في المغرب ابن العربي وابن سبعيـن الصقلي ، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثلي المدرسة الاشراقية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة ، والوجود في نظره واحد اذ هو متجل عن الجوهر الالهي الواحد ، أي أنه يعتنق مذهب وحدة الوجود ، أمـا الديانات فكلها متكافئة ، أي أنه يعتنق فكرة وحدة الأديان التي يدافـع عنها السهروردي أيضا ، «والفتوحات المكية» هو الكتاب الذي يمثـل مذهبه وبه ٥٦٠ فصلا ، والفصل رقم ١٦٧ وعنوانه كيمياء السعادة يتضمن تصويرا رمزيا لصعود الانسان الى السماء ، ويذكر أسين بلاسيوس في كتابه عنه ص ٤٧ أن دانتي تأثر تأثرا واضحا بهذا الفصل الذي يصف فيه ابـن العربي الصعود الى الفردوس وكذلك في الرسالة التي يصف فيها المعراج (الاسراء الى مقام الأسرى) فهو يبين فيها رحلة النفس الى العالم الأعلـى حيث تتكشف لها حقيقة الكون .

وكذلك ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق (١) نجد أن لهما تأثيرا كبيرا على دانتي خصوصا حينما يعرض للمقابلة بينه وبين بياتريس فـي الكوميديا الالهية ، ونجد في كل مؤلفات ابن العربي أثرا واضحا للاشراقية ففي شرح نصوص الحكم (٢) للقاشاني نجده يتكلم عن المعنى الباطـن

١ ـ نشره نيكولسون .
٢ ـ نشره الدكتور أبو العلا عفيفي مع شرح واف طبعة القاهـرة ١٩٤٨ ، وراجع أيضا شرح عبد الرزاق القاشاني طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

لوجود النبي شعث فيقول : « ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وقاصرا عن مرتبة أحدية الجمع التي لأبيه لم يثبت المعاد الروحاني لأن القلب من حيث ما فيه سنح النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدني ، وان تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية الا من حيث أنه روح وفي مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني ، وانتسب اليه الاشراقيون ، وهذا الذي يسمونه بلسانهم (أغاثا ذيمون) (١) صاحب الشريعة والناموس وأنذر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الانسان الى درجات الحيوانات العجم » .

واذن فهذا النص يثبت اتصال ابن العربي بالاشراقية في المشرق على الرغم من أنه ينقل نقلا غير دقيق عن السهروردي في مشكلة التناسخ اذ أن السهروردي المقتول لم ينف أو يؤيد التناسخ ولكنه اعتبر أن الحجج على طرفي النقيض فيه متعادلة . وقامت حول ابن العربي مدرسة تتبع تعاليمه تأثر بها كثيرون من صوفية الغرب والشرق، ونشأت عن هذه الحركة طريقة صوفية في شمال افريقية هي الشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي وهي طريقة تقوم في الأصل على تعاليم اشراقية رغم انها تستند في الظاهر الى تعاليم التصوف السني كما هي عند الغزالي .

ومن الذين تأثروا بالاشراقية في شمال افريقية أبو مدين شعيب بن الحسن المغربي الأنصاري الأندلسي وكانت له في المغرب مكانة صوفية مرموقة وهو أستاذ ابن العربي ، وبعده أيضا عبد السلام بن مشيش (٢)

---

١ - Agatha: le bien. Déemon: Dieu.
اجاثا ذيمون وهو مصري كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين ، طبقات الأطباء جـ ١ ص ١٦

٢ ـ جامع كرامات الأولياء للنبهاني ص ٦٩ جـ ٢ .

وأبو العباس المرسي (١) تلميذ ابي الحسن الشاذلي وابن عباد الرندي(٢)٠

وأما ابن سبعين (٣) فيظهر من أجوبته في الرسائل الصقلية أنه يقول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها ، ونستطيع أن نستشف من كلامه هذا السر الصوفي الذي انحدر اليه من ابن العربي ٠

وقد تأثر بالنزعة الاشراقية في المغرب آخرون مثل ابن باجه (٤) الذي يتكلم عن اشراق العقل الفعال وعن السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية وكيف أنهم يصبحون أنوارا ، وهناك أيضا ابن طفيل الذي توفي سنة ٥٨١ هـ ١١٥٨ م وهو أيضا من الذين تأثروا بالاشراقية في الأندلس ،وتظهر أيضا هذه النزعة عنده بوضوح في قصة حي بن يقظان،وقد تأثر فيها بقصةحي بن يقظان عند ابن سينا ، والقصة تشبه أن تكون تمثيلا للعقل الانساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي ، وتصور القصة تدرج الانسان ، بدون تأثير المجتمع ، في طلب المعرفة ، وتتكلم عن الرياضات الصوفية على صورتها المتبعة عند أهل الشرق وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد ٠

---

١ ـ ابن الصباغ في درة الأسرار ص ١٤٦ .

٢ ـ راجع بحث بلاسيوس عن ابن عباد والمدرسة الشاذلية في مجلة الأندلس جـ ١ رقم ١ ص ٧ــ٧٩

٣ ـ ابن سبعين هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الاشبيلي توفي بمكة عام ٦٦٨ هـ ـ ١٢٦٩ م = وكان قد انتدبه عبد الواحد خليفة الموحدين للرد على ما وجهه فريدريك الثاني من أسئلة فلسفية لعلماء المسلمين في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .

٤ ـ راجع طبقات الأطباء لابن أصيبعة ووفيات الاعيان وأخبار الحكماء ص ٤٠٦ ونفح الطيب جـ ٤ ص ٢٠١ ومونك ص ٣٨٣ ، عاش سنة ١١١٨ م في اشبيلية .

الفصل الثالث

التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردى

١ ــ لا شك أن مصير السهروردي المحزن قد أسدل ــ بادىء الأمر وغداة مصرعه ــ ظلا كثيفا على انتاجه الفلسفي ، نظرا للظروف التـي أحاطت بحادث مقتله وما شاع عن الشيخ الشهيد من مروق عن الدين مع مقت الناس في ذلك الوقت للنظر العقلى ومحاربتهم للآراء الباطنية خصوصا بعد انتهاء الدولة الفاطمية في مصر وانهيار سلطان الشيعة في بلدان الشرق (١) الا أن مؤرخي العصر لم يفتهم أن يشيروا في أختصار الى هذا الحادث والى بعض كتب الشيخ • ويظهر أنهم يرددون ما تواتر عن الشيخ مـن أخبار دون محاولة أولية للنقد أو تحر للصواب ، وفي كثير من الحالات ينقل الواحد منهم عن الآخر نقلا يكاد يكون حرفيا ولكن تلامـذة السهروردي قد اهتموا بتتبع أخباره وعلى الأخص الشهر زوري صاحب تواريخ الحكماء فهو يعقد فصلا طويلا عن السهروردي ويذكر حوالـي ٤٩ مؤلفا لأستاذه (٢) ، وقد تناولنا ما أورده الشهرزوري مع ما أورده صاحب طبقات الأطباء ، وكشف الظنون (طبعة فلوجل) وشذرات الذهب والبستان الجامع والعقد المذهب ، وابن خلكان ، وغيرهم ممن أشرنا اليهم في عرضنا لتاريخ حياة السهروردي •

١ ــ ذكرنا في الفصل السابق أن مقتل السهروردي على الصورة المحزنة التي تناقلها الرواة كان سببا لأن يعد شهيدا فيما بعد وأن يقبل النـاس على كتبه وتنتشر تعاليمه •

٢ ــ ذكر الشهرزوري في آخر احصائه لمؤلفات السهروردي «أن هذه جملة ما وصل الينا من مصنفاته وبلغنا من أسماء مؤلفاته ويجوز أن تكون له أشياء أخرى لم تصل الينا »•

٢ ـ وقد تناولنا ما أورده هؤلاء في دراسة مقارنة مع الاستعانة بالفهارس الحديثة التي اخرجها آلفاردت Alwardt وبروكلمان وريتر Ritter في (Der Islam) وكلود كاهن Claude Cahen في البستان الجامع لعماد الدين (مصبطة المعهد العلمي الفرنسي في دمشق) • وماسينيون في (مجموعة نصوص لم تنشر) وكوربان ، وختك وسبيز Khattak & Spies في «ثلاث رسائل عن «التصوف»» •

وقد حققنا ما أورده الشهرزوري بعد هذه الدراسة على أساس أن الشهرزوري من أكثر تلامذة السهروردي اتصالا به وبكتبه ، وقد أضفنا الى الفهرس الشروح التي ذكرها مؤرخو تاريخ حياة الشيخ (١) •

١ ـ حكمة الاشراق :

(أ) شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازي •

(ب) شرح محمد بن محمود الشهرزوري باسم (حل الرموز وكشف الكنوز) •

(حـ) شرح محمد شريف بن نظام الدين الهروي •

(د) شرح الجرجاني لحكمة الاشراق ـ فلوجل (حاجي خليفة) •

(هـ) تعليقات على جزء من حكمة الاشراق لنجم الدين الحاج محمود التبريزي حسب طلب نصير الدين سديد وزير ابن السلطان أحمد بهادورخان (ريتر Ritter)

(ر) شرح ملا هادي السبزواري •

(ع) تعليق صدر الدين الشيرازي وهو المطبوع على الهامش على شرح القطب الشيرازي في طبعة فارس •

(غ) نشره كوربان Corbin سنة ١٩٥٢ في باريس •

١ ـ الكتب التي أوردتها الفهارس الحد ثة في اجماع قد أثبتناها بدون اشارة ، أما التي ينفرد بها مفهرس أو أثنان فقد ذكرنا أمامها أسم الذي أوردها .

٢ ــ هياكل النور : نسخة فارسية وأخرى عربية (١) •

(ا) شرح غياث الدين بن أسعد الدواني باسم شواكل الحور •

(ب) شرح منصور بن محمد الحسيني باسم (اشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور) وهذا الشرح به تعليقات على شرح الدواني للهياكل واستدراكات •

(حـ) شرح لمحد بن محمود العلوي •

(د) شرح تركي باسم ايضاح الحكم لاسماعيل الأنقراوي •

(هـ) مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالاضافة الى بعض مقتطفات من حكمة الاشراق لحسن الكردي •

٣ ــ التلويحات :

١ ــ شرح باسم التنقيحات لمحمد بن محمود الشهرزوري (ريتر Ritter) ويذكر بروكلمان أن التنقيحات هي شرح ابن كمونة وقد يسمى «بالمقاومات» وهذا قلب لآراء ريتر Ritter) ، اذ أن المقاومات كتاب مستقل وهو مختصر التلويحات وقد نشره كوربان في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية)

ب ــ شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي •

حـ ــ المقاومات • يقول السهروردي في مقدمته :

هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى

---

١ ــ نشرنا هذا المؤلف مع مقدمة وتحقيقات ــ المطبعة التجارية ــ مصر سنة ١٩٥٧ •

اللواحق وفيه اصلاح ما يحتاج الى اصلاحه ، مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر ايراده في التلويحات •نشره كوربان سنة ١٩٤٥ •

٤ ـ اللمحات في الحقائق :

١ ـ شرح اللمحات لنظام الدين محمود بن فضل اللـــه التودى الحمداني (١) •

٥ ـ الألواح العمادية : مهداة الى عماد الدين قره أرسلان داود بـــن أرتق •(٢) ومنها نسخة فارسية •

ا ـ شرح الألواح باسم (الاشراق) لودود بن محمود التبريزي وله اسم آخر «مصباح الأرواح في كشف حقائق االألواح» يذكره ريتر ولكن النسخة التي اطلعت عليها بدار الكتب بالقاهـرة تتخذ اسم «الاشراق» عنوانا لها •

ب ـ شرح بالفارسية للالوح مؤلفه غير معروف •

٦ ـ المشارع والمطارحات • نشر كوربان الجزء الالهي منه في مجموعـة الرسائل الميتافيزيقية • وتوجد طبعة حجر كاملة وليست للكتـاب شروح •

٧ ـ المناجاة :

شرح المناجاة لأبي المظفر الاسفرائيني •

٨ ـ مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم • وهو كلمة التصوف حسب بروكلمان والشهرزوري •

٩ ـ التعرف للتصوف •

---

١ ـ نقوم باعداده للنشر •
٢ ـ تحت يدنا هذه النسخة وسنعدها للنشر ان شاء الله •

١٠ ــ الأسماء الادريسية : قد اطلعت على مخطوط بدار الكتب بالقاهرة

بهذا الاسم في (مجموعة مخطوطات في الحكمة) وليس عليها اسم مؤلفها ولكنها بعيدة تماما عن الطابع الاشراقي •

١١ ــ الأربعون اسما : يذكرها الشهر زوري وبروكلمان وآلفاردت ويشك

كوربان في نسبتها الى السهروردي •

١٢ ــ أصوات أجنحة جبرائيل : نشرها كوربان في المجلة الأسيوية سنة

١٩٣٥ شرح أصوات أجنحة جبرائيل لشهيد على •

١٣ ــ برتونامة : بالفارسية ــ الشهرزوري وبروكلمان ، وريتر •

١٤ ــ ترجمة رسالة الطير : الشهرزوري وبروكلمان وريتر وسبيز •

١٥ ــ بستان القلوب بالفارسية : (الشهرزوري وبروكلمان ، وريتر ولكن

كوربان يذكر أن هذا الكتاب منسوب خطأ الى السهروردي •

١٦ ــ صفير سيمورغ : بالفارسية نشرها كوربان سنة ١٩٣٩ في مجلة

هرمس جـ ٣ المجموعة الثالثة •

١٧ ــ الغربة الغربية : هكذا يوردها بروكلمان • نشرها Corbin سنة

١٩٥٢ على غرار قصة حي بن يقظان •

١٨ ــ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية :

يذكر في أوله «كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات اشراقية كتبته بالتماس بعض اخوان التجريد» •

شرح لرسالة الكلمات الذوقية ، لعلى ابن مجد الدين الشهرودي

البسطامي (بروكلمان وريتر) •

١٩ ــ لغات موران : بالفارسية نشرها كوربان في مجلة هرمس سنة ١٩٣٩ •

٢٠ ــ مؤنس العشاق :

شرح مؤنس العشاق لشهيد على نشره سبيز Spies في مجلة الأبحاث الفلسفية جـ ٢ سنة ١٩٣٢ ــ ١٩٣٣ •

٢١ ــ بقايا تلخيص اشارات ابن سينا : ريتر

شرح الاشارات بالفارسية : (الشهرزوري) •

ويذكر الشهر زوري « ذكر بعض المعارف أن عنده شرحا على الاشارات ولم أقف عليه والله أعلم بصحته» • ويقتطف الدواني في شرحه على هياكل النور بعض عبارات من شرح السهروردي على اشارات ابن سينا •

٢٢ ــ كشف الغطا لاخوان الصفا : بروكلمان والشهرزوري وحاجي خليفة •

٢٣ ــ الوردات والتقديسات : كتاب في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب فخر الدين الرازي «السر المكتوم في مخاطبات النجوم» وكتاب المحريطي (غاية الحكيم) ويذكره كوربان باسم «تقديسات الشيخ الشهيد» •

٢٤ ــ تحفة الأحباب : يذكره حاجي خليفة وهو اختصار المستصفى للغزالي في الفقه ، ويجوز أن يكون هو التنقيحات في الأصول الذي ذكره الشهرزوري •

وهناغ مؤلفات يذكرها الشهرزوري وحده مثل :
الرمز المومى • المبدأ والمعاد بالفارسية ، البارقات الالهية والنعمات السماوية ، لوامع الأنوار ، كتاب الصبر ، كتاب العشق •
وهناك رسائل صوفية يذكر الشهرزوري أن الشيخ ألفها في صباه وهـي :
رسالة غاية المبتدى ، رسالة روري باحماعده بالفارسيـة ؟، مكاتبات الى الملوك والمشايخ ، كتب في السيما (السيمياء) يذكر الشهر زوري أنهـا تنسب اليه (أي أنه غيـر متأكـد مـن صحـة نسبتها اليه) ــ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر ، وهناك جملة رسائل أخرى يغلب على الظن أنها أجزاء من الواردات والتقديسات وهي : رسالة التسبيحات ودعوات الكواكب ــ أدعية متفرقـة ، الدعوة الشمسية ، الواردات الالهيـة ، متخـبرات الكواكـب وتسبيحاتها ، السراج الوهاج : ويذكر الشهرزوري (والأظهر أنه ليس له) •

وهناك كتب ورسائل ذكرها الشهر زوري وغيره ولكن قـد يشك في نسبتها اليه وهي :

١ ــ الرقيم القدسي : الشهرزوري ، كلود كاهن Claude Cahen

٢ ــ رسالة المعراج : الشهرزوري ، حاجي خليفة •

ويشك كوربان Corbin في نسبتها الى السهروردي •

٣ ــ رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله : الشهرزوري ، ويذكر كلود كاهن أن للسهروردي تفسيرا للقرآن وربما كان هذا ما يقصده •

٤ ـ اعتقاد الحكماء : يورده الشهرزوري وماسينيون • نشره كوربان ١٩٥٢ •

٥ ـ رسالة يزدان سينا كشت وهي لعين القضاة الهمذاني ونسبت خطأ للسهروردي •

٦ ـ سكنات الصالحين : لم يذكرها الشهرزوري وذكرها ماسينيون •

ويضيف ريتر Ritter الى ما أوردناه :

١ ـ رسالة مختصرة تتضمن مقالات عن :

الجسم ، والحركات ، والربوبية ، والمعاد ، والوجد ، والالهام •

٢ ـ مختصر في الفلسفة يتناول المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة •

٣ ـ قصيدة أبدا تحن اليكم الأرواح :

شهرزوري ، ياقوت ، ابن أبي أصيبعة •

الفصل الرابع

تصنيف كتبه

١ ــ ان دراسة تطور (المذهب) في الدراسات العقلية تتطلب تتبعا للبذور الأولى ومسايرة تطورها الى تمام بلورتها في صيغتها النهائية ، وقد تنصب هذه الدراسة على جملة من المفكرين ، أو على مفكر واحد ، وقد نستخدم المنهج الباطني اذا أعورتنا مستلزمات المنهج التريخي الخارجي. وفي دراستنا للمذهب الاشراقي عند السهروردي نحاول أن نتتبع هذا الفكر في مؤلفات السهروردي ، فهل تفكير السهروردي يعد وحدة متماسكة أورجانيكية صدرت عنه آراء تؤلف في مجموعها كلا غير متطور ؟ أو أنه قد خضع لتطور فكري ظهرت آثاره في كتبه ؟

ودراسة تصنيفات كتب السهروردي تفيدنا كثيرا في تتبع نبضات فكره . والدراسة النقدية العميقة لكتبه تدلنا على أن السهروردي في تفكيره لم يخضع لتطور عقلي جازم ، وأن كتبه لا تصور هذا التطور بقدر ما تصور موقفا ثابتا على وجه الاجمال يعبر عن وحدة فكرية لا أقول متماسكة تمام التماسك بل على الأقل لا يظهر فيها أثر التجديد نتيجة لعامل خارجي وقتي يخضعها لذبذبات التطور أو التراجع .

٢ ــ لنتناول تصنيف ماسينيون (١) على أنه محاولة أولية لوضع تصنيف لكتب السهروردي : فقد قسم الكتب والرسائل الى ثلاث مجموعات :

---

١ ــ مجموعة نصوص لم تنشر ص ١١٣ وما بعدها .

ا ــ مجموعة ظهرت في عهد الشباب : «العهد الاشراقي» وتشتمل على : الألواح العمادية ، هياكل النور ، الرسائل الصوفية (وهو يستند في هذا الى ما أورده الشهرزوري من أن السهروردي حرر الرسائل الصوفية في عهد الصبا) •

ب ــ المجموعة الثانية ــ في العهد المشائي :

١ ــ التلويحات ٢ ــ اللمحات
٣ ــ المقاومات ٤ ــ المطارحات
٥ ــ المناجاة

جـ ــ المجموعة الثالثة : في العهد الاخير وهو العهد الذي تأثر فيه بالأفلاطونية الحديثة وابن سينا
Période Avicenno — Platonicienne

١ ــ حكمة الاشراق
٢ ــ كلمة التصوف
٣ ــ اعتقاد الحكماء

هذه المجموعات الثلاث التي يوردها ماسينيون يقسمها على ثلاث مراحل : فالمجموعة الأولى حررت في العهد الاشراقي الخالص • والمجموعة الثانية حررت في العهد المشائي والمجموعة الثالثة حررت في العهد الذي تأثر فيه السهروردي بابن سينا والأفلاطونية الحديثة •

أي أن ماسينيون يفترض انفصالا للمراحل الثلاث في ذهن السهروردي وأن أولى المراحل هي الاشراقية الخالصة وبعدها المشائية ثم الأفلاطونية الحديثة مع ابن سينا •

والاعتراض على هذا التصنيف من وجهين :

أولا ـ أن تفكير السهروردي نفسه كما هو واضح من كتبه لا يدل على هذا الانفصال أو هذا الترتيب التطوري ، بل هو يعبر عن وحدة تتفرع عليها هذه الكتب لا حلقات في سلسلة تصاعدية .

ثانيا ـ كيف يمكن الفصل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة وابن سينا في ذلك الوقت ؟ لقد عرف المسلمون أرسطو عن طريق الأفلاطونية المحدثة فالمشائية الاسلامية ليست أرسطية خالصة ، فمذهب ابن سينا المشائي يقوم على أسس أفلاطونية محدثة . ؟

وهل نستطيع التسليم مع ماسينيون بأن الألواح العمادية قد حررت في عهد الشباب مع أنها مهداة لعماد الدين قلج أرسلان أمير خربوط الذي ولى الحكم في سنة ٥٨١ هـ والمعروف أن السهروردي توفي سنة ٥٨٧ هـ، وهذه الفترة من ٥٨١ ـ٥٨٧ هي الفترة التي انتهى فيها السهروردي من تأليف حكمة الاشراق وهو الذي وضعه ماسينيون في المرحلة الثالثة .

وبالاضافة الى هذا فانه توجد اشارات سريعة الى حكمة الاشراق في الألواح العمادية (١) .

وأما عن هياكل النور فان الهيكلين السادس والسابع منه يتضمنان شرحا وتبسيطا للأفكار الأساسية في حكمة الاشراق فلا يمكن اذن أن نفصل فصلا تاما بين هذين الكتابين كما فعل ماسينيون اذ أنه جعل هياكل النور في العهد الأول وحكمة الاشراق في العهد الأخير .

أما رسائله الصوفية فقد وضعت في قالب خرافات أو رموز وتعد بمثابة اعداد وتهيئة ودعوة للانخراط في الطريق الاشراقي، مثل الغربة الغربية ومؤنس العشاق .

١ ـ راجع ص ٧ من مقدمة كوربان للرسائل الميتافيزيقية .

والأفكار التي تتضمنها هذه الرسائل تشير حتما الى ما يتضمنه حكمة الاشراق من مبادىء اشراقية ، فلا يمكن أن تعد اذن سابقة على عهد تحرير حكمة الاشراق ، ولا يمكن الفصل بينها وبين حكمة الاشراق بعهد مشائي بحت •

والمهم أن كتب السهروردي لا تقدم لنا تأريخا مقنعا لتطوره الروحي، ففي الفترة التي استعمل فيها الحجج المشائية في صباه لم يكن مندفعا لاستعمالها تحت تأثير دراسته للمشائية في ذلك الوقت فقط بل لمناقشة زملائه وللدفاع عن وجهة نظره في أصفهان ومراغة •

ونرى السهروردي يشير الى حكمة الاشراق في جميع كتبه وقد انتهى منه وعمره ٣٣ سنة وانتهى من المطارحات وقد ناهز الثلاثين • وأما كتبه التي تعبر عن المذهب الى جانب هذين فهي التلويحات والمقاومات والهياكل ، وهي تتضمن الأفكار الأساسية التي يشير اليها حكمة الاشراق ، ومن ثم فقد تعذر على الباحث أن يلمس أي أثر في كتاباته لتطور روحي واضح المعالم ، حتى أن ترتيب الكتب نفسها يتخذ شكلا واحدا ــ ما عدا الرسائل ــ ففيها الأجزاء التقليدية الثلاث المنطق والطبيعي والالهي •

قطب الدين الشيرازي وتصنيف ماسينيون :

ويظهر أن ماسينيون قد تأثر كثيرا بآراء قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الاشراق ، فهو يرى أن الرسائل الصوفية حررت في عهد

١ ــ وقد يكون هذا راجعا الى أن المؤلفين قبل عهد الطباعة لم يكونوا ليخضعوا لنظام التأليف الحديث فكانوا ينتهون من كتبهم ثم يعودون فيغيروا فيها ويبدلوا ويزيدوا أو ينقصوا ، ويمكن التحقق من هذا لو وقعت في أيدنا نسخ المؤلفين الأصلية .

الصبا ، وسبق أن بينا أن هذه الرسائل تقوم على الأسس الميتافيزيقية المفصلة في حكمة الاشراق •

وكذلك يرى ماسينيون مع قطب الدين أن المؤلف بدأ في تحرير «اللمحات والتلويحات» قبل الانتهاء من حكمة الاشراق مع أنهما يشيران الى حكمة الاشراق صراحة فهو في التلويحات مثلا يشير الى أن تفصيل ما يورده هنا يوجد في كتابه حكمة الاشراق الذي يحوى «الحكمة العجيبة» •

وأما المطارحات فهي تشير كثيرا الى حكمة الاشراق بل وتتحدث عن موضوعات حكمة الاشراق خصوصا حين الكلام عن المثل العقلية والأنواع القائمة (١) •

والحقيقة أن الشراح أمثال الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي لم يهتموا كثيرا بالتحقيق التاريخي لنصوص السهروردي •

٣ ــ تصنيف كوربان (١) :

حاول كوربان أن يضع تصنيفا يشير الى وحدة المذهب المتماثلة ، فصنف الكتب على الوجه التالي : ــ

ا ــ المؤلفات الكبرى وهي أربعة كتب تؤلف في مجموعها وحدة تعبر عن المذهب الاشراقي وهي التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الاشراق •

ب ــ المؤلفات الصغرى وهي كتب متكاملة يكمل بعضها بعضا وتعبر عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف الى غاية واحدة ، ونجد أساسها المذهبي في الأربعة كتب الأولى وهي :

---

١ ــ مقدمة الرسائل الميتافيزيقية •

الألواح العمادية ، بستان القلوب ، هياكل النور ، اعتقاد الحكماء ، كلمة التصوف ، كشف الغطاء ، اللمحات •

حـ ـ ويمكن أن نضع الرسائل كلها في درجة واحدة ، الفارسية وغير الفارسية ، وهي تعبير رمزي عن المذهب الاشراقي تمهد طريق السالكين ، مثل عقل سرخ وأصوات أجنحة جبرائيل ، والغربة الغربية ، والكلمة الذوقية ، ولغات موران ومؤنس العشاق ورسالة في «حالة الطفولة» • ورسالة عن جماعة الصوفية وهي فارسية ، ورسالة الطير وصفير سيمورغ •

د ـ وأخيرا كتاب الواردات والتقديسات أو «تقديسات الشيخ الشهيد» وهي عبارة عن تسبيحات أو دعوات أسبوعية تتفق مع الاشراقية وتساعد السالك على التدرج في الطريق الروحي، ويفرد لها كوربان مكانا خاصا بها في تصنيفه • ويريد كوربان أن يصل الى هدفين من هذ االتصنيف •

أولا : بيان أن الكتب الأربعة الأولى تعبر عن المذهب الاشراقي في جملته

ثانيا : بيان طريقة تحرير الكتب الأربعة وتخطيطها •

أولا ـ يذكر السهروردي في المطارحات :

أنه يجب قراءة التلويحات قبل المطارحات ويأتي بينهما المقاومات وهو مختصر ثم بعد هذه الثلاثة حكمة الاشراق •

أما المؤلفات الصغرى فهي قائمة على أصول من الكبرى الرباعية وتفسر بعض القواعد الأساسية الواردة فيها •

ثانيا ـ اذا تناولنا الكتب الثلاثة الأولى دون حكمة الاشراق نجد أن المنطق والطبيعة في كل منها يمكن أن يتشابها ، فهما يعرضان مشاكل

واحدة • والحقيقة أن هذا التشابه ليس تاما بل أنهما قد يختلفان من حيث الايجاز والاسهاب في العرض ، ومن حيث صورة العرض والبيان مع اتفاقهما في الموضوع والرأي • وأما حكمة الاشراق فهي تركيز لما ورد في هذه الكتب وتخطيط كامل للمذهب الاشراقي في صورته الناضجة •

وتصنيف كوربان أقرب الى اعتبار تفكير الشيخ وحدة متماسكة لذلك فهو أي كوربان يبتعد عن أي تفسير تاريخي لتحرير كتب السهروردي •

والثابت من نصوص السهروردي نفسه أنه بدأ في تحرير حكمة الاشراق ثم عاقته رحلاته العديدة عن اتمامه فحرر غيره من الكتب كاللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات والهياكل ، ولكنه في هذه الفترة لم يكن ينقطع تماما عن الاستمرار في تحرير حكمة الاشراق •

فيكمن أن يقال اذن انه قد فكر في مذهبه وكونه قبل تحرير حكمة الاشراق ، وانه في تحريره لكتبه الأخرى لم ينح النحو المذهبي الكامل بل انه كان يريد ان يعرض بعض جوانب مذهبه الاشراق في هذه الرسائل التعليمية الصغيرة (الفلسفية والصوفية) لاشباع رغبة الأشباع والمريدين• أما حكمة الاشراق فقد كان يؤخر اتمامه لزيادة الاجادة في صياغته وقد ظهر أثر ذلك في شدة ايجازه مع عمق عباراته وذلك على عكس المطارحات مثلا الذي أرسله ارسالا دون تكلف ، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراءة كتبه الأخرى قبل قراءة حكمة الاشراق ، لأن الكتب الاخرى تعرض نواحي مبسطة للمذهب ، أما حكمة الاشراق فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحي • لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان بأن هناك أربعة كتب تمثل المذهب الاشراقي كان السهروردي قد وزع عليها نواحي مذهبه •

والواقع أن دراسة حكمة الاشراق وحده تعطينا الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردي أما سائر الكتب فهي أقرب الى التفصيلات

والشروح التي توضح وتدافع وتمهد لموجز ما أورده حكمة الاشراق وتقارن أيضا بينه وبين المذاهب الأخرى كما في المطارحات والتلويحات ، ففي التلويحات مثلا نجد في الحلم (١) الذي رأى فيه السهروردي أرسطو هجوما شديدا على المشائين الاسلاميين وانتصارا لأبي يزيد البسطامي والحلاج والجنيد لأنهم سلكوا طريق الحكمة الذوقية لا البحثية ، وفي المطارحات يورد آراء الأقدمين ويفندها على طريقته الاشراقية وكذلك في اللمحات •

أما في الهياكل فهو يعرض بعض أفكار مذهبه الأساسية بطريقة مبسطة دون مناقشة أو مقارنة •

وعلى هذا فمحاولة وضع تصنيف أورجانيكي لكتب السهروردي محاولة أعتقد أنهما بعيدة عن الدقة العلمية •

واذن فيجب أن نترك التفكير في تصنيف كتبه على هذا النحو ولنتدبر الترتيب التعليمي الذي يشير اليه السهروردي نفسه ، فهو مثلا يشير بقراءة التلويحات قبل المطارحات قبل حكمة الاشراق وهكذا الخ •••

وهذا ما يهدف اليه السهروردي نفسه من تحريره للكتب المذكورة « وتنتهي القراءات الى الرياضة والمجاهدة • والرسائل الصوفية مفيدة

١ ـ راجع كتاب «التلويحات للسهروردي ـ نسخة مصورة عن مخطوطة برلين ـ العلم الثالث ـ المورد الثالث ـ «حكاية ومنام» ـ راجع نشرة كوربان فقارة ٥٠ ص ٧٠

في هذه المرحلة ، ثم يسمح لك القيم (١) علـى الاشراق بقـراءة حكمـة الاشراق فتستبين لك الحقائق وتسلك طريق المشاهدين للأنوار القاهرة والقابسين للبارقات الالهية •

« وهذا الكتاب أي المطارحات ينبغي أن يقرأ قبل حكمة الاشراق وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات ••• فاذا استحكم الباحـث هذا النمط فليشرع في الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الاشراق حتى يعاين بعض مبادىء الاشراق ثم يتم له مباني الأمور ••• وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، وأوسطه مشاهدة الأنوار الالهيـة وآخره لا نهاية له • »(٢)

---

١ ـ الشيخ أو المرشد ويسميه السهروردي في مواضع أخـرى «القائـم بالكتاب» .
٢ ـ راجع مقدمة المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها .

الباب الثانى

المدرسة الاشراقية

دراسة نقدية للمصادر والأصول

الفصل الاول

مدلول الاشراق

١ ـ يشير الجرجاني في التعريفات الى أن الاشراقيين طائفة رئيسهم أفلاطون • وهذا يتفق مع ما يذهب اليه السهروردي نفسه فهو يقول عن أفلاطون في مقدمة حكمة الاشراق « امام الحكمة رئيسنا أفلاطون» • وفي كتاب «دابستان المذاهب» يتكلم مؤلفه عن الاشراقيين الايرانيين كأنهم أفلاطونيو ايران (١) • فالى أي حد يمكن أن يقال عن الاشراقية انهـــا أفلاطونية متأثرة بالدين الزرادشتي في العهد المتأخر ؟

ويستعمل السهروردي نفسه كلمة اشراقي ليصف بها التابعين لــه من الحكماء الاشراقيين (٢) • فمن هم هؤلاء الاشراقيون ؟ وكيف نفسر المذهب الاشراقي ونحدد المعرفة الاشراقية ؟ أو بمعنى أدق ما هي المعاني التي تنطوي عليها كلمة «اشراق» ؟ وهل نستطيع أن نقيم مذهبا محددا واضحا على هذا الأساس ؟ وأخيرا هل نستطيع التمييز بين الاشراقية وبين ما يسمى «بالحكمة المشرقية» كما نجدها عند ابن سينا ؟

---

١ ـ راجع المطارحات فقرة ١٤١ •
٢ ـ راجع مقدمة كوربان عن الرسائل الميتافيزيقية •

ويجيب السهروردي نفسه عن السؤال الأخير اجابة قاطعة فيقول (١):

ولهذا صرح الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كراريس نسبها الى المشرقيين، توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط ترسم ولا تحد، وهذه الكراريس وان نسبها الى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، الا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفا قريبا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية، فانه هو الخطب العظيم، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد الا تتميم طرايق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين، وان كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بحثية شريفة. والخطب العظيم مرموز في كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الاشراق ».

٢ ــ وقد يكون شراح المذهب على صلة بالتيارات الحقيقية التي عاصرت قيامه أو بالبواعث التاريخية أو المذهبية، الا أننا نجد الشيرازي يردد ما ذكره السهروردي نفسه في كتبه دون خروج على النص أو استبطان نقدي لنصوص الشيخ.

ويذكر قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الاشراق: « انها الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضا يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة علىَ الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (٢) ».

وهذا النص الهام يشير الى :

١ ــ المطارحات، المشرع الثاني ص ١٩٥ ويلاحظ على هذا النص أنه يذكر «مشرقي» على أنها مرادفة «لاشراقي».

٢ــ مقدمة شرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي. طبعة طهران.

١ ـ أن الاشراق هو مصدر الحكمة الاشراقية وأنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده ، وهذا الظهور هو عملية ادراكية للنفس المستعدة للكشف ٠

٢ ـ وأن هناك ترادفا بين لفظ (اشراقي) و(مشرقي) ، فيمكن فهم الاشراق على أنه حكمة المشرقيين أي الشرقيين الذين يقعون جغرافيا في الشرق ويقصد بهذه الاشارة بلاد فارس ٠

٣ ـ ويمكن ضم المفهومين الأول والثاني الى بعضيهما والقول بأن حكماء فارس المشرقيين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أي ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها ٠

وعلى هذا تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية ٠

فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي ٠ يقول «بل الاشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية » ٠ (١) وتؤسس على تعاليم الفرس القدماء بالاضافة الى حكمة اليونان (عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البحثية) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة ٠

٣ ـ ويستعمل السهروردي لفظي «شرق» و«غرب» بمعنى مجازي في مواضع كثيرة ، فهو يشير في التلويحات الى «شرق أكبر وهو عالم العقول وشرق أصغر وهو عالم النفوس ، (٢) ، ثم يشير الى مغرب النفس أي اتصالها بالمادة ، والنفس في طريق (الاستشراق) تنتقل من عالم لآخر حتى تصل الى الموت الأكبر عن عالم المادة ، وفي هذه المرحلة تصل النفس

---

١ ـ مقدمة شرح حكمة الاشراق لقطب الدين الشيرازي . طبعة طهران .
٢ ـ التلويحات فقرة ٨٥ .

الى جبريل أبي النفوس الانسانية ، ويسميه المزادكة «بهمان» ويرد ذكر « بهمان (١) » و«ماني» بكثرة في نصوص السهروردي . وهذه الاشارات في الكتب التي يلخص فيها المشائية كالتلويحات والمطارحات ، تنبىء عن بدء تشييد المذهب الاشراقي .

ففي فقرة ٥٥ من التلويحات يذكر السهروردي حلمه الذي رأى فيه أرسطو ، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة والمنام ، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردي وأرسطو في عالم متوسطة بين عالم العقول وعالم الحس وهو عالم الخيال ، أي عالم «المثل المعلقة» ، ولهذا العالم دور هام في المذهب الاشراقي .

وتستمر البذور الاشراقية في الظهور تدريجيا في الفقرة ٨٩ تلويحات وفي الفصل الأول من المشرع السابع من الهيات المطارحات وعلى الأخص في الفقرات من ٢٠٨ ـ ٢١١ ، وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للمعرفة الاشراقية ، ويقدم المؤلف بالتدريج مبادئه الاشراقية بعد مناقشة المبادىء المشائية ، ففي كتابات السهروردي نجد نقدا متواصلا للقواعد المشائية وهجوما بل وتعريضا بابن سينا .

وفي المورد الثالث من الاهيات التلويحات حيث يعرض السهروردي لمسألة العلم الحضوري والعلم الصوري ، يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدد المعرفة والاتحاد (فقرة ٥٤ تلويحات) فيقبل ما يقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق الاتصال ولكنه يرفض الاتحاد رفضا باتا ، ويذكر أن ابن سينا نقل فكرة الاتصال في الاشارات عن فورفوريوس .

واذا ضممنا الفقرتين ٥٥و٨٩ من التلويحات الى بعضهما نجد أنهما

---

١ ـ نجد في نصوص السهروردي «بهمن» بدلا من «بهمان» .

تعبران عن موقف أولي أساسي للاشراقية في مواجهة المشائية .

فالفقرة ٥٥ كما ذكرنا تشير الى «حلم أرسطو» ، ونجد السهروردي يستنطق أرسطو بالمبادىء الاشراقية أي أنه يقصد الى نقد دعاوى المشائيين على لسان رئيسهم وكيف أنه رجع عن رأيه بعد مشاهدته عالم الأنوار العقلية ، ثم كيف أنه يثني على أفلاطون بعد أن هاجم نظريته في المثل ، وعلى الجملة نجد تحولا أساسيا من الاتجاه المشائي الى الاتجاه الاشراقي المبني على الذوق والكشف ، ذلك أن السهروردي أخذ يذكر لأرسطو أسماء حكماء عصره من الاسلاميين أتباع الحكمة البحثية المشائية فلم يلتفت أرسطو اليه ، بل اثني على من سماهم من الصوفية المتجردين أمثال البسطامي والحلاج وذي النون .

وتشير هذه النصوص الى نوع من العلم لا يأتي عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع في الذهن بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة ، هو تكشف يتحد فيه الموضوع بالعارف لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهي نور وشعور بهذا النور ثم ان موضوع المعرفة هي الأنوار العقلية .

فالمعرفة اذن لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل هي (كما يقول الاشراقيون) معرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ان صعودا وان نزولا ، وتسمى بالعلم «الحضوري الاتصالي الشهودي» (١) .

فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس « اشراق حضوري » على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن

---

١ ــ العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه . كتاب التعريفات للجرجاني صفحة ٦٧ القاهرة

طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس ، وتفسير هـذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالاشراق تـدرك الموضوع الحاضر وأكثر من ذلك فان النفس هي التي تؤسس وجود الموضوع واذا ربطنا العمليتين ، عملية الاشراق على النفس لادراك الموضوع وعمليـة اشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده ، نجد أنهما فعل واحد ،وأنه ليس هناك فعل مزدوج ، فالاشراق الادراكي عملية وجودية مشيدة فـي نفس الوقت وسنبين أثناء كلامنا عن نظرية الرؤيا عند السهروردي أوجه الشبه بينه وبين باركلي في موقفه اللامادي وتأسيسه للوجود على أساس فكري .

ونعود فنقول ان هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعلـه حاضرا تختص بالنفس وحدها في حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه . ذلك أن حضور النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها ، وحضور ما يحضر لقواها لذاتها كل هذا يكون بقدر تسلط النفس على الجسد ، فان الحضور بقدر التسلط ، والادراك بقدر الحضور ، ويتدرج هذا الادراك حسب درجة النفس في التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قـوى النفس فمن أنوار مشرقة الى ظلمات غاسقة .

ويسمو الادراك الى أعلى درجة حينما يكون موضوعه نور الأنوار وهو في قمة الوجود ، مفارق بل يسمو على كل مفارقة ، وحضوره للنفس نتيجة لقهره وتسلطه المطلق عليها . وسنرى أن القهر والمحبة علاقتـان تنتظمان الأنوار بأسرها . وأول العلاقات في الوجود هي العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول ، لان هذا الصادر الاول الذي يمنح الوجـود للموجودات كلها ، هذا الصادر فائض عن نور الأنوار كما يشتعل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شيء . والصادر الأول هو الذي تصدر عنه سائر الموجودات في نظام ازدواج يستند الى علاقة العـاشق والمعشوق أو القهر والمحبة التي أشرنا اليها .

الفصل الثاني

التراث الشرقي

١ ــ كيف تأثر السهروردي بالتراث الشرقي ؟ أو كيف تأثر بالتراث الفارسي على وجه الخصوص ؟ فهو يقرر في كتبه أن مذهبه احياء لآراء حكماء فارس القدماء •

يتمثل الدين الفارسي القديم في مذهب زرادشت والمذاهب الآخرى التي قامت حوله • ويلخص المذهب الزرادشتي في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هي الآلوهية وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة «أرمزدا» ومجموعة الأرواح الخبيثة «أهريمان» أي أن هناك مبدئين للوجود : مبدأ للخير وآخر للشر ، وهذان المبدآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية ، ومهما قيل عن اضعاف الصراع لوحدة الذات الالهية وعن ثنائية المذهب من الناحية الفلسفية ، الا أنه يعبر من الناحية الدينية ــ على الأقل ــ عن الوحدة (١) •

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين ، فبعضها ترجم المبدئين الى النور والظلام بدل الخير والشر ، والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية ، وجعل العالم الحسي من صنع اله الظلام كالمانوية والمزدكية ، فيجب اذن التخلص من هذا العالم لأنه شر ، وطائفة ثالثة فسرت الظلام على أنه شك قام في ذات المبدأ الأول (النور) •

وللزرادشتية تعاليم خاصة متضمنة في الأبستاق Avesta الذي

---

(١) راجع Sykes : History of Persia P. 436

ترجم الى اللغة اليونانية وترجم الى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمة دار مستتر Darmesteter الى الألمانية حديثا • ويقال ان الفكر الفارسي قد نقل الى اليونان على عهد الاسكندر الأكبر حين ظفر بدارا ملكهم • يقول الشهرزوري « ويقال أن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزاين الفرس حين ظفر الاسكندر بدارا وبلادهم ، وانه ما قدر أرسطو على ذلك الا بمدد من كتبهم ومعاونتها . ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفا من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار حكمة فارس وشرفها » (١) •

ولكن هذا الرأي ليس له سند حقيقي من التاريخ والفكر وهناك رأي آخر يذهب الى أن أفلوطين نفسه قد صحب جيش الروم الى فارس فتأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حياته فورفوريوس (٢) لا يؤيد هذه الواقعة اذ هو يذكر فقط أن أفلوطين التحق بجيش جورديان المتجه الى فارس ولكن هذا الجيش هزم في العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتمى في انطاكية •

ورأي ثالث وهو هجرة فلاسفة أثينا بعد اغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة فيها ، وترحيب ملك الفرس بهم واسكانهم شمال فارس في منطقة جنديسابور القديمة ، فأثر هؤلاء اليونان في الفكر الفارسي وتأثروا به ، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم في الرها وحران ، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية في هذا الوسط الذي كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث ديني وفلسفي • وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه الى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخريج فكانت المذاهب

---

١ ــ راجع تواريخ الحكماء للشهرزوري مخطوط رقم ٩٩٠ . راغب ورقة ١١٧

٢ ــ راجع تاريخ حياة أفلوطين بقلم فورفوريوس ص ٣ فقرة ٣ ترجمة اميل بريبه ، التاسوعات جـ ١ طبعة باريس ١٩٢٤

الاسلامية في الفكر .

والذي يعنينا من هذا الأمر اتصال التراث الفارسي بالبيئة العقلية الاسلامية اتصالا مباشرا . اذ أنه بعد الفتح الاسلامي لفارس شغف العرب بنقل الأفكار الفارسية ونظم الحكم والسياسة وبذلك تأثر الغالب بالمغلوب لأن العرب لم تكن لهم حضارة كحضارة الفرس فتتلمذوا عليهم .ونميز من النقلة عبدالله بن المقفع الذي نقل كليلة ودمنة الى العربية . وعرف عن الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب) المتوفي سنة ٢٢٠ هجرية ، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة . قال ابن حزم : « وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتابا جمعناه في نقض كلام محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الالهي (١) » وقال البيروني عنه : « وذلك أني طالعت كتابه في العلم الالهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار »

ومعرفة الرازي بالكتب المانوية يشهد بها كتاب التراجم فيذكر ابن النديم أن له كتابا فيما جرى بينه وبين سيسن المناني ، ويذكر البيروني أن له كتابا في الرد على سسن الثنوي (٢) ويذكر صاعد في طبقات الأمم أن الرازي قد هاجم أرسطو في كتابه العلم الالهي والطب الروحاني وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لمذهب الثنويه في الاشراك (الشرك)(٣)

ويذكر المسعودي صاحب التنبيه والاشراف عن الرازي « وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه من المعجزات والدلائل والعلامات ، وما يذهبون اليه في الخمسة القدماء عندهم : أورمزد وهو

---

١ ـ الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٣٤ .
٢ ـ مقالات الرازي تحقيق بول كراوس ص ١٨٦
٣ ـ مقالات الرازي تحقيق بول كراوس ص ١٨١

الله عز وجل وأهرمن وهو الشيطان الشرير ، وكاه وهو الزمان ، وجام وهو المكان ، وهوم وهو الطينة والخميرة ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار ، والفرق بين النار والنور ...» (١) .

وهناك غير الرازي كثيرون من التراجمة وأصحاب التراجم الجامعة كابن حزم والشهرستاني وابن النديم والبيروني واليعقوبي ، وهناك كتاب لمحمود بن اسحق نشره فلوجل نجد فيه مقتطفات عن المانوية ثم المسعودى وهو يشير الى الكاهن تنسار Tansar كاهن أردشير مؤسس الكنيسة المزدكية في الامبراطورية الساسانية في القرن الثالث الميلادي وكيف أنه كان أفلاطونيا ، ولهذا الكاهن رسالة يشير فيها الى نظام حياته ومجاهداته وهي تنطبق الى حد كبير على ما يشير به السهروردي من نظام حياته النفسية ومجاهداته ورياضاته الصوفية (٢) . والى جانب كتاب التراجم نجد كثيرين من المفكرين من أصل فارسي كابن سينا والسهروردي ، وهم على علم باللغة الفارسية وآدابها مما يستطيعون معه قراء الكتب الفارسية وكانت ذائعة بين جمهرة المثقفين ، وكان من تأثير ذلك أننا نجد لابن سينا والسهروردي رسائل بالفارسية ؛ وفيما يختص بالسهروردي نجد أنه كان متصلا ببلاط السلاجقة في مستهل عهده بالفلسفة ، وكانت قونية هي مركز هذا البلاط في ذلك الوقت ، وهي نقطة الاتصال بين العالم الفارسي والعالم اليوناني القديم والعالمين الاسلامي والمسيحي ، وقيل عنه انه أسس مدرسة اشراقية في بلاط آل سلجوق مما يؤيد معه بدء تأثره بالفكر الفارسي في هذه المنطقة ، خصوصا وأنها البيئة التي نشأ فيها الشاعر الصوفي الفارسي نظامي جامي وكذلك جلال الدين الرومي الفارسي الذي لا تزال له

---

١ ـ مقالات الرازي تحقيق كراوس ص ١٨٤

٢ ـ راجع دار مشتتر ـ المجلة الآسيوية ١٨٩٤ ص ١٨٦ .

فرقة صوفية باسمه في قونية الى الآن (١) •

٢ ـ ولكن كيف تأثر السهروردي بالفكر الفارسي القديم ؟ أقبله كما هو دون أي تحوير ؟ يذكر القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراق : «والمصنف لما ظفر بأطراف منها كتب الفرس ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة ، ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون » (٢) •

ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلا أو المزادكة حيث النور مبدأ مساوق في الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما ، اذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة ، أما الظلام فهو عدم النور ، هو تلاشي النور ، وعلى هذا فلايمكن أن يعد مبدأوجوديا • والزرادشتيون والمانويون اتخذ الشر عندهم مفهوما أنطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا ؟

أما السهروردي ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي الا أنه عدم وجود على أية حال ، هو نقص في الوجود الحقيقي ، هو تلاشي الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية • وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابي وابن سينا وأتباعهما بحيث نجد في التاسوعات خلطا بين المدلول الوجودي للمادة والمدلول الأخلاقي فالمادة نقص في الوجود وهي في نفس الوقت شر •

---

١ ـ Recherches Philosophiques, Tome 2

٢ ـ مقدمة حكمة الاشراق ص ٩ طبعة طهران .

٣ ــ ولم تكن الزرادشتية هي المصدر الوحيد الذي تأثر بــه السهروردي فهو كما يقول عن نفسه انه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول الى الله • غير أنـه تأثر في فلسفته بالفكر الفارسي الى حد ما كما بينا ، وكذلك بالأفكـار البابلية القديمة عن النجوم وله كتب في الدعاء للنجوم والكواكب تشهد بهذا التأثير • والمصدر المباشر لعبادة النجوم هم الصابئة الذين لا يزالون في بعض أجزاء العراق الى الآن (١) ، وكذلك الفيثاغوريون المحدثون الذين رتبوا للنجوم دعوات خاصة ، ويمكن أن يكون الصابئة قد تأثـروا بالفيثاغورية في هذا • ويمكن أن يكون السهروردي قد استعار تخطيط الوجود النوراني من الأبستاق الفارسي بالاضافة الى مذهب الصابئـة في النجوم •

الا أن البحث في المذهب الاسراقي سيظهر لنا ضعف القول بهـذا الرأي ، اذ أن الاشراقية أفلاطونية محدثة في جوهرها متأرة في الظاهـر بالفكر الفارسي القديم ، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلـفات الأفلاطونية المحدثة •

أما دعوات الكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحاني بـرصد السهروردي فهي أمور تأتي في المرتبة الثانية بعد تأثير الأفلاطونية المحدثة •

٤ ــ والى جانب الزرادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالهرمسية والعرفانية • وقد اختلف المؤرخون في حقيقة هرمس وهل هو

---

١ ــ The Mandaeans of Iraq and Iran, by E.S. Drower, Oxford 1937

أخنوخ أو ادريس النبي أو أنه هرمس مثلث الحكمة (١) •

ويرى بعض المحدثين أن الهرمسية هي العرفانية ، والعرفانية أو الغنوصية مبدؤها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة وانما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع • اما غايتها فهي الوصول الى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ، فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها الى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الالهية وتحقيق النجاة (٢) ، فتعلق العامة بطقوسها وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية ، وكانت الغنوصية تتخير من المذاهب السائدة والديانات الشائعة بعض أفكارها مدعية تحويلها الى معنى أعمق فتفاعلت مع الوثنية واليهودية والمسيحية •

وتعتنق العرفانية مبدأ الصدور ، ففي قمة الوجود الله الموجود المفارق

---

١ ـ راجع مادة هرمس في دائرة المعارف البريطانية ونصوص الحكم لابن العربي ج ٢ ص ٤٤ وص ٤٥ في نشرة الدكتور أبو العلا عفيفي ، وقد نشر Alfred Von Siegel في Der Islam ص٢٩٢ رسالة لمؤلف لمجهول عنوانها «رسالة قبس القابس في تدبير هرمس الهرامس» بدأها بقوله « اعلم يا اخي وفقك الله تعالى الى سبيله وهداك ، أن هرمس هو أخنوخ وهو ادريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهرمس الهرامس أي عالم العلماء ...» راجع أيضا طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامسة) •

٢ ـ راجع الأستاذ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الطبعة الثانية ص ٢٤٤ •

صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة ، وتتضاءل هذه الارواح في الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول وقد أراد أحدها أن يرتفع الى مقام الله فطرد من العالم المعقول .

وعن هذا الأيون الخاطىء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس ، وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام ، والنفوس تميل الى النجاة من العالم الحسي ، وهم يقسمون الناس الى ثلاث طوائف: هم الروحيون والحيوانيون والماديون ، فالطبقة الأولى هم العرفانيون الذين ينجون بما ركب في طبيعتهم من أصل الهي ، والطبقة الثانية وهم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضروب من الرياضات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه ، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك ، بين الروحيين والماديين ، أما الطبقة الثالثة فهم الماديون الذين تعوقهم المادة عن الصعود فوق العالم السفلى وتمنعهم من البلوغ الى المقر الروحاني النوراني .

والطريق الى الله مليء بالوسطاء فان النفس في رحلتها الى قمة الوجود تجتاز أفلاك السيارات السبعة حتى تصل الى نهاية المطاف .وكانت نظرية الوسطاء شائعة في ذلك الوقت ، سماهم البعض مثل أفلاطون وسماهم فيلون القوات أو الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون (بالكلمة) ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى (١) .

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فانها حاولت أن تقرب بين الله والموجودات فقالت بالوسطاء لىسهل على النفس

ـ المرجع السابق ص ٢٤٦

اجتياز الطريق الى الله ؛ وليس من شك في أن «التقريب» بهذا المفهوم لا يعني القرب من الله كما يفسره المسلمون مصداقا لآي الذكر الحكيم حيث يقول عز وجل :

« ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (١) ولكنه تقريب اجتياز الطريق الى الله ، وليس معنى هذا تقريبا بالمعنى الديني كما هو عند المسلمين « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (١) ولكنه تقريب بين الطبيعتين : بين الناسوت واللاهوت وامكان اتحاد الناسوت باللاهوت ولم يجد الصوفية المسلمون هذا الاتجاه في تعاليم الدين الاسلامي فالمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الانسان والله ، فالانسان لا يرقى الى مرتبة الاله ، والاله لا ينزل الى الانسان من حيث الطبيعة على الأقل •

وقد تأثرت الأفلاطونية المحدثة بهذه المذاهب كلها التي عبر عنها أفلوطين في التاسوعات فجاءت محاولة تلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية على الرغم من أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي •

---

١ ــ القرآن الكريم ، سورة ق آية ١٦

الفصل الثالث

التراث اليــــوناني

١ ــ الى أي حد تأثر السهروردي بالفكر اليوناني أو بما كان يعرف بالتراث الهلليني ؟

كانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب التلفيقي الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والنزعة الصوفية التي امتاز بها أفلوطين ، فقد كانت لــه مدرسة في التربية الروحية ، وكان له أتباع ومريدون فتناولت هذه المدرسه الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية ، وأضافتها الى السحر والتنجيم والأساطير وكل ما عرف عن الشرق من تراث روحي ، وأخرجت مذهبا يموج بمختلف الآراء وشتى النظريات ، فقد تضمن آراء العرفانيين وكان أفراد كثيرون منهم يتابعون دروس أفلوطين ، وتأثــر المذهـــب بمعتقدات فارس نتيجة للاحتكاك الثقافي الذي كان ملحوظا بين الفرس والروم . وعلى هذا فان الأفلاطونية المحدثة كمذهب تجمع مختلف الآراء والنظريات ، ففيها آراء أرسطو الى جانب آراء أفلاطون .

وانتشرت هذه الفلسفة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط. فنشأت المدارس التي قامت على الدفاع عنها وتفسيرهــا . وكان لها فرعان : أحدهما في سوريا وقد تزعمه يامبليخوس ، والآخر فــي أثينـا

وقد تزعمه أبروقلس • وبعد اغلاق مدارس الفلسفة في أثينا انتقل الفلاسفة من الأفلاطونيين المحدثين الى جنديسابور في رعاية ملك الفرس•

ونقل السريان المذهب الأفلاطوني الحديث الى لغتهم ، ثم أخذوا ينقلون التراث اليوناني من السريانية الى العربية • فنقلوا كتبا لأرسطو وأخرى لأفلاطون ولكنهم نسبوا لأرسطو كتبا ليست له ، بل هي من مؤلفات أتباع المذهب الأفلاطوني الحديث ، ظهرت فيها آراء أرسطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلوطين • وعلى هذا فان العرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية ، بل أنهم ظنوا أن بعض الكتب المنحولة هي كتب أرسطو • ولكن معرفة العرب بأفلاطون كانت متوسطة الى حد ما فقد ترجمت (١) بعض كتبه بالاضافة الى ما تذكره الكتب المنحولة عنه • واستعيض بجمهورية أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو • وقد أتضح من النصوص التي اكتشفت أخيرا أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقي ، ويضاف الى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية ، ذيوع الأفلاطونية المحدثة ، وهي تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطوني الأساسية ،ثم انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين كيوحنا الدمشقي ويحيي النحوي • على أن الأفلاطونية المحدثة كانت — رغم هذا — المذهب السائد في الفترة التي سبقت حركة الترجمة العربية ، وكان للنقلة أنفسهم فلسفات لا تخرج في مجموعها عن الأفلاطونية المحدثة•

وقد أشرنا الى أن أفلوطين نفسه قد تأثر بالفكر الفارسي وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثة كانت منطقة تلاقت فيها مختلف الثقافات وبينها الفكر الفارسي القديم •

٢ — ولكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلوطين وذلك

---

١ — الفهرسه لابن النديم ص ٢٤٤ •

لأن بعض نصوص التاسوعات اعتبرت كأنها لأرسطو فذاعت بين الاسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبر عن آراء المعلم الأول ، هذا بالاضافة الى ما عرف من الكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون .
وأعتقد أن اتجاه الاسلاميين الى النزعة التوفيقية يرجع الى هذه الكتب المنحولة ذلك لأنهم عرفوا أفلوطين وكانوا يسمونه بالشيخ اليوناني ، أما أن يجدوا كتبا تتضمن آراء لأفلوطين وأفلاطون وأرسطو ثم تنسب في النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على ظهور النزعة التوفيقية ، ومن هنا جاءت محاولة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : أرسطو وأفلاطون ، والتاثت الفلسفة الاسلامية بمذاهب متعارضة كانت سببا في تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفي الى حد كبير ، وأهم هذه الكتب ثلاثة :

١ - كتاب التفاحة

وهو ينسب لأرسطو ، ويصور فيه المؤلف المجهول حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفه بعد الموت ، والنفس في ذاتها نور محض ، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الاشراقية لهذا المصطلح ، ثم الكلام عن النفس العارفة ومنزلتها وسلوكها ورتبتها بعد الموت أو بعد التخلي عن البدن ، وكل هذه مواقف عرضت لها الاشراقية في تفصيل واسهاب . ولا شك في أن كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن فيدون الذي يتكلم فيه أفلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت ، ويكاد الكتاب المنحول يكون نقلا عن فيدون ، اذ أن هناك نسخة خطية من كتاب (١) يسمى مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، والمتحدث

---

١ - راجع سانتلانا (مصور) ص ٤٣١ - ٤٤٤ وقد نشر كتاب التفاحة هذا في مجلة المقتطف سنة ١٩١٣ .

فيه سقراط بدلا من أرسطو ، مما يدل على الخلط الخطير الذي كان شائعا بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون • ولم يعرف العالم الاسلامي أيا من المذهبين على حقيقته الا بعد أن عكف ابن رشد على دراسة جميع الشروح التي وصلت اليه واستطاع في النهاية أن يميز بين ما لأرسطو حقا وبين ما ليس له من الآراء •

٣ - ثولوجيا او اللاهوت المنحول

وهو كتاب آخر منسوب خطأ الى أرسطو وقد أثر تأثيرا بليغا على الفكر الاسلامي ، وقد عرف أخيرا أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين• والكتاب في مجمله يشير الى التربية الروحية عند أفلوطين ، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل الى نور الأنوار • ففي المئمر الأول يتكلم عن صعود النفس الى العالم العقلي ويقول «نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت الى هذا العالم الحسي»(١) ويشير بعد هذا الى العوالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم (٢) • ثم يورد النص المشهور الذي نقله عنه كثيرون من فلاسفة الاسلام «اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني ••• وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء » (٣) ويتابع هذا المعنى في المئمر الرابع : « ان

---

١ - أثولوجيا نشره ديتريش ص ٤

٢ - أثولوجيا نشره ديتريش ص ٦ - يلاحظ أن السهروردي أيضا يشير في كتاب «هياكل النور» الى أن العوالم ثلاثة ويوردها تماما كما هي في أثولوجيا - راجع الهيكل الرابع ، خاتمة الفصل الثالث في الطبعة الجديدة لكتاب الهياكل تحقيق المؤلف .

٣ - المصدر السابق ص ٨

من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته ، قدر أيضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه ، فانه يقوي على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل ، وهو نور الأنوار » (٤) ٠

ويشير السهروردي في التلويحات وحكمة الاشراق الى هذه النصوص بل نه ينقل النص الأول « اني ربما خلوت بنفسي ٠٠٠» وفي التلويحات ، ويذكر أنه لأفلاطون ٠ ويرد في أثولوجيا ذكر لأفلاطون وكيف أنه صعد الى العالم العقلي ثم وصفه (١) ٠

وفي المثمر الثاني يتكلم عن التذكر (٢) الأفلاطوني ويشير الى نظريه أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس الى المثل ، ثم يشير بعد ذلك الى أنه ينبغي أن يكون هذا المثال عقليا ليكون ملائما لجميع الأشياء (٣) ٠ هذه المثل تؤلف في مجموعها العالم العقلي ، وهو الذي يفيض على العالم الحسي ويشرق عليه بأنواره (٤) ٠ هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريق ، (٥) لا ينفعل وانما يفعل دائما ، هذا الرئيس الشريق هي الجواهر النورانية العليا أو المثل العقلية (٦) ٠ ثم أنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل اذ يقول «ان في العقل الأول جميع الاشياء ، وذلك لان الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم

---

١ ــ المصدر السابق ص ٤٥
٢ ــ التلويحات طبعة كوربان ص ١١٢
٣ ــ أثولوجيا ص ١٦٤
٤ ــ أثولوجيا ص ٢٣
٥ ــ أثولوجيا ص ٥٣
٦ ــ أثولوجيا ص ٤٤
٧ ــ أثولوجيا ص ٧٠

الصورة » (١)

ويشير في مواضع أخرى (٢) الى ضرورة الارتقاء الى العالم الالهي الشريف ، وذلك على لسان هرقليطس وكذلك فيثاغورس الذي يتكلم عن الرجوع الى العالم الالهي ، وأما أنباذوقل فانه يشير الى هبوط النفس من عالمها الأعلى لتعاقب على خطاياها • وتهبط النفس الى عالم الحس ، والمحسوسات هي أصنام للمعقولات ، فالانسان الحسي هو صنم للانسان العقلي الموجود في العقل الثاني أي في عالم المثل ، والعالم الحسي كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطونية (٣) • ويذكر سبب تسمية الموجود الحسي بالصنم في النص التالي : ــ « الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل ، وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنما ، وانما يسعى فعلها صنما ما ، لأنه داثر غير ثابت ولا باق ، لأنه كان بحركة ، والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي ، بل انما تأتي بالشيء الداثر » (٤) واذن فالصنم هنا مقابل للمحسوس وهو شبح زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطوني والأفلوطيني معا •

غير أننا نجد في موضع آخر من أثولوجيا استعمالا لكلمة صنم لا يقصرها على المعنى الحسي فحسب بل على المعنى العقلي أيضا ، فهناك أصنام عقلية هي المثل وأصنام حسية هي الموجودات المحسوسة يقول : « وانما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسية

---

١ ــ أثولوجيا ص ١٤٢
٢ ــ أثولوجيا ص ٤٩
٣ ــ أثولوجيا ص ٥٨ و ٨٧ و ١٣٨ و ١٤٨
٤ ــ أثولوجيا ص ١٣٨

الخسيسة انما هي مثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة » (١) •ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا الى العالم العقلي شاهدوا صوره وعرفوها معرفة صحيحة ، ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم « لا برسم ولا بقضايا وأقاويل أو أصوات أو منطق ••• لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الأجسام فيصيرونها اصناما ، وذلك أنهم كانوا اذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما ، وأقاموا للنفس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ، أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنما بحكمة متقنة » (٢) •

وهذا النص يشير الى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعاني العقلية • والواقع أن الرمزية لها أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي المتأثر بالنزعات الصوفية ، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكري الاسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب في رسالة الطير وفي قصة حي بن يقظان وفي سلامان وأبسالا ، وكذلك السهروردي في كل رسائله الصوفية• ويعتبر فيلون السكندري أول من استبطن النصوص الدينية (التوراة) واعتبرها رموزا لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون انه موسى يتكلم باليونانية (٣) ، واستمر هذا التقليد واستقر عند الباطنية في الاسلام ممن جعلوا للنص باطنا وظاهرا واستندوا الى النص القرآني « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» (٢) وقالوا ان الراسخين هم الباطنية •••الخ•
واستند الاشراقيون الى آيات كثيرة وردت في القرآن عن النور فأولوها تأويلا اشراقيا •

وكما حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصا

---

١ ــ أثولوجيا ص ١٦٧
٢ ــ أثولوجيا ص ١٦٦
٣ ــ استخدم أفلاطون الرمز في بعض كتبه (قصة الكهف مثلا) .
٤ ــ سورة آل عمران آية ٧ .

رمزية تخضع للتأويل العقلي ، فقد نشأ تيار آخر وهو تيار عكسي يقوم على ترجمة المعاني العقلية الى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية ، وهـذا التيار هو الذي بدأنا بالكلام عنه وعنيناه في الحديث عن الرمزية ، وهذه الرموز لا يصح الرد عليها كما يقول السهروردي : انه لارد على الرمز كما ذكر سوريانس (ويغلب على الظن أن سوريانس هذا أفلاطوني محدث) (١)

وقد غالى السهروردي في استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمـل صورا ورسوما وأشكالا غير معبرة قد لا يفهمها أي شخص الا بالتلقين عن القيم حامل الكتاب أي القائم على تعليم كتاب حكمة الاشراق (٢) . وتوجد في التلويحات أيضا بعض رموز تصويرية .

وتقابلنا في أثولوجيا اشارات كثيرة نجدها عند السهروردي ، وقد أشرنا الى استعماله لكلمـة «الصنـم» في مقابل الموجـود الحسي والسهروردي يستعملها بنفس المعنى في حكمة الاشراق .

أما تسمية العقول بالأنوار (٣) والله بنور الأنوار (٤) والعالم العقلي بالعالم النوراني (٥) فنجدها في مواضع كثيرة في أثولوجيا ، حيث يقول : « الأنوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفي عليه منه شيء ، لأن الاشياء

---

١ ــ راجع مقدمة حكمة الاشراق
٢ ــ راجع مقدمة الرسائل

الميتافيزيقية . الصور الثلاث المذكورة في حكمة الاشراق وعلومها لا تعطى الا بعد الاشراق وهي : ا ــ واول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، ب ــ وأوسطة مشاهدة الأنوار الالهية ، جـ ــ وآخره لا نهاية له .

٣ ــ أثولوجيا ص ٧٧ ص ٨١ ص ٨٢ ص ١٥ والنور الذي يسنح عليهـا لا نهاية له .
٤ ــ نور الأنوار والنور الاول ص ١١٨ ص ١٦٠
٥ ــ أثولوجيا ص ١٦٢

هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا » (١) وترد كلمة «اشراق» في أثولوجيا بالمعنى الذي يوردها به السهروردي : « فمن أراد أن يرى الانسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيرا فاضلا ، وأن تكون له حواس قوية لا تنجس عند اشراق الأنوار الساطعة عليها .وذلك أن الانسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف ... ولذلك صارت كلمة هذا الانسان ، وان كانت ضعيفة خفيفة ، أحرى وأظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها » (٢) .

ويشير مؤلف أثولوجيا الى نظرية الفيض في الميمر العاشر : فيذكر أن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، الأشياء كلها انبجست منه (٣) (أي فاضت وأشرقت عنه) .

والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا .

ويظهر من هذا أن الوسطاء (٤) بين الواحد والعالم الحسي هم العقول أو العالم العقلي . وهنا تظهر فكرة الوسائط التي شاعت في المذاهب الاسلامية والتي تميز بها المذهب الأفلاطوني المحدث ، والتي ترجع الى نظام الملائكة كما وردت في الكتب المقدسة أو في الأبستاق الفارسي فهي على درجات يفضل بعضها بعضا .

واذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الانطولوجي للمذهب

---

١ ــ ص ٥٨
٢ ــ ص ١٤٩
٣ ــ أثولوجيا ص ١٣٦ ، ١٣٧
٤ ــ أثولوجيا ص ١٦٣ ، ص ١٧٠

(الأفلاطوني المحدث) في أثولوجيا ، كما نقل عنه السهروردي ، نجد أن أثولوجياقد تضمن المبادىء الأساسية التي تقوم عليها فلسفة السهروردي : —

١ — فمبدأ امكان الأشرف الذي يبنى عليه السهروردي فلسفته نجده في أكثر من موضع في أثولوجيا (١) •

٢ — والفقر والغنى (٢) في النورية تسميتان يوردهما السهروردي ليميز بهما بين مراتب الأنوار (٣) • وكذلك الشدةوالنقص في النورية• (٤)

٣ — ثم القهر والمحبة (٥) وهما مبدآ انباذوقل ، وقد يردان في أثولوجيا باسم الغلبة والمحبة وهما مبدآن اشراقيان أيضا •

٤ — القرب والبعد عن الواحد وبهما تتحدد مراتب الشدة النورية(٦)•

٥ — ابداع العقل للموجودات بترتيب تنازلي شيئا بعد شيء (٧) •

ويتضح من هذا مدى تأثير كتاب أثولوجيا على فلاسفة الاسلام ذلك التأثير الواسع المدى الذي يظهر عند الفارابي وابن سينا والسهروردي ؛ فقد كانت محتويات هذا الكتاب شائعة في أوساط التفكير الاسلامي فتناولها الفلاسفة ببعض التحوير دون التغيير أو التبديل •

---

١ — م • س — ص ٨٧
٢ — الفقر والغنى من المجازات الافلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة •
٣ — م • س — ص ٨٨
٤ — م • س — ١٥٩
٥ — م • س — ص ٦٦ ، ص ٩٣
٦ — م • س — ص ٨٩
٧ — م • س — ص ٩٣

٣ ـ الايضاح في الخير المحض أو كتاب العلل

لم يكن لأثولوجيا وحده ذلك التأثير الواسع المدى بل شاركه في ذلك كتاب منحول آخر وهو « الايضاح في الخير المحض » وحقيقة هذا الكتاب أن راهبا سوريا في القرن الخامس الميلادي انتحل اسم ديونيسوس (١) الأريوباغي واقتبس بعض نصوص كتاب الالهيات لأبروقلس زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة وسماه «مبادىء العلم الالهي» ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها «الايضاح في الخير المحض» ثم نقل دي كريمونا كتاب الايضاح الى اللاتينية في القرن الثاني عشر وسماه «كتاب العلل»، Liber di Causis لأنه يدور حول مبحث العلل ، وقال الغربيون عنه انه لأرسطو (٢) ولما نقل جيوم دي موربك كتب أبروقلس عرف أن «كتاب العلل» جزء من «مبادىء الالهيات» لأبروقلس .

وفي الكتاب ايراد لاشراق الله على النفوس ، وهو يسمى الله نورا فهو النور العقلي ، وشمس العقول ، والله جمال ومحبة ، أما الشر فهو عدم وجود ، والموجودات صادرة عن الله .

وأبروقلس يرتب الملائكة بحسب كمالها في طوائف ثلاث :

---

١ ـ تلميذ بولس الرسول .

٢ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص٣٠٠، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٥١ للأستاذ يوسف كرم ، راجع أيضا : عبد الرحمن بدوي ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١ ـ ٣٣ .

(١) السروفيون ، الكروبيون ، الأعراش • (٢) السيادات ، القوات ، السلاطين • (٣) الرياسات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة •

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسي واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم ، فهم العقول النورانية في مذهب السهروردي ، أذ أن السهروردي يذكر أسماء بعض الملائكة ، فيتكلم عن الكروبيين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة ••• الخ •

٣ ــ واذن فقد انتقل مذهب أفلوطين الى الاسلاميين فتدارسوه ، وظهر الكندي والفارابي وابن سينا وبعده السهروردي • وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهروردي أو على الأقل وضعت خطوطه الرئيسية ، أما الأثر الفارسي فقد كان في المظهر الخارجي للمذهب الاشراقي ، ويتمثل في ثنائية النور والظلام التي تلقاها السهروردي ، اما من المصادر الأفلاطونية(١) كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التي كانت ذائعة في ذلك الوقت في الترجمات العربية للأصول الفارسية •

وقبل أن نبين أثر ابن سينا في انتاج السهروردي يجب أن نحدد أثر العوامل الاسلامية الأخرى التي كان لها تأثير كبير على المذهب • فالقرآن نفسه بما فيه من آيات مثل « الله نور السموات والأرض•• » (٢) يصح أن يكون أساسا للمذهب الاشراقي •

على أن هناك تيارا قويا تأثر به السهروردي وهو التيار الروحي الصوفي الذي يتمثل في مواقف البسطامي والحلاج وذي النون المصري • فقد

---

١ ــ فكرة النور أشرنا اليها في أثولوجيا وفكرة الظلام واردة في المقالة التي يتكلم فيها أفلوطين عن الشرور ومصدرها في التاسوعات فيقرنها بالظلام والعدم .
٢ ــ سورة النور : آية ٣٥ .

كون هذا التيار الجانب الصوفي الذي يرتكز عليه المذهب الاشراقي ، وقد تأثر السهروردي على وجـــه الخصوص بأبي طالـــب المكي في كتابه «قوت القلوب» وذلك من حيث المراتب الصوفية في الطريق الصوفي •

وثمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدرا من مصادر المذهـــب الاشراقي خصوصا وأن السهروردي أتهم بأن له مذهبا في الامامة ، هذا التيار الباطني هو مذهب القرامطة •

ولهذا فانه يتعين علينا أن نعرض للخطوط الرئيسية لموقف القرامطة الباطني الذي كان له تأثيره البالغ على كثير من الفرق الاسلامية •

الفصل الرابع

التراث اليوناني (تابع)

الباطنية والغزالي وابن سينا

١ ـ ما هو الأساس الذى قامت عليه دعوة الباطنية على وجه العموم ؟

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج في جنوب العراق ٢٦٤ هـ(٨٧٧م) وظهر القرامطة الذين يعتنقون المذهب الشيوعي فيما يختص بالملكية ومذهب الاشراق الفلسفي ومبادىء لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها الى الأحساء على الخليج الفارسي ، حيث انتشرت بين العمال والفلاحين وتكونت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية في الأحساء وخراسان واليمن وسوريا ، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلادي • وقد تسلطت الدولة الفاطمية الاسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها ، وقد انتشر نفوذ الاسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية •

أ ـ وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية في اللغة العربية ، هذه الألفاظ آتية من مصادر هللينية (أفلاطونية محدثة وصابئية وعرفانية الخ) ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة في المذهب الباطني لأن حمدان القرمطي وهو أول القائمين على المذهب نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة •

وللقرامطة الباطنية نظرية في الامامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخي في النسب بل على أساس قوة الامام العقلية واستعداده لتلقي الاشراق من أعلى ، والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا ، فالامام اذن في أرقى درجات الواصلين الذين يتلقون اشراق الله ..

ومعنى الامام على هذا الرأي قال به اخوان الصفا والرويني وابن هاني وابن مسرة .

ب ــ ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفي بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات في كتاب التنبيه للملطي وفي الشهرستاني وفي (المسائل العشرة) للرازي ، ويجب أيضا دراسة كتابات اخوان الصفا فهي تتضمن كثيرا من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم مجموعة من الظواهر المتعاقبة ، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويختفي الحجاب المادي تبعا لذلك بالتدريج وهذا الحجاب هو الحس وتستمد العقول اشراقها من الواحد .

وموقفهم من الذات الالهية يشبه موقف الأفلاطونية المحدثة ، فهي في أسمى درجات المعقولية الخالصة ، وهي نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى . وعن الذات الالهية أو (النور العلوي) يفيض النور الشعشعاني القاهر منذ الأزل والى الأبد ، وينتج عن هذا الفيض «العقل الكلي» ونفس العالم وتصدر العقول الانسانية بالتدريج وهي عقول الأنبياء والأئمة والأولياء ، أما العقول الأخرى أي عقول الاشخاص العاديين ونفوس الحيوانات وغيرها فهي ليست الا أشباحا من العدم . ويصدر عن النور الشعشعاني النور الظلامي وهي المادة السالبة المقهورة ومصيرها العدم . وتظهر في أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم في الأفلاك وعلى شكل أجسام زائلة على الأرض .

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعيهم فهي قبسات نورية أشرق عليها النور فجأة وسط النور الظلامي ، وقد كانت عمياء ، وكانت مادة غير حقيقية كالانعكاسات في المرآة وكانت تتبع الأدوار التي تمر بها الأنوار السفلى ، ويشرق النور على هذه القبسات عندما تصبح شاعرة بذواتها الالهية ، وهذا الشعور بالذات هو الحدس أو الادراك الذوقي الذي يخلصها من الطغاة الخمسة وهم : السماء والطبيعة والقانون والدولة والضرورة •

والاشراق المستمر يجمع بين العقول المنفصلة والقبسات الالهية التي يبدأ كل منها في صورة فردية تتبع سلسلتين متلاقيتين ، فهي تبدأ في التناقص من حيث الطبيعة الفردية (الشخصية) وبها درجات (الناطق والصامت والباب) وبعد أن تنتفي الطبيعة الفردية (الشخصية) تصبح القبسات شاعرة بذاتها وتنتقل الى سلسلة أخرى وبها درجات (الداعي والحجة والامام) • وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعدادا بما يفد عليها باستمرار من السلسلة الأولى •وتنتقل العقول من دور الى دور الى ما لا نهاية ما دامت متعلقة بطبيعتها الشخصية الى أن تتلاشى هذه الطبيعة وحينذاك تنتقل الى سلسلة الذوات النورية الالهية الشاعرة بذواتها •

ويسمون الأدوار التي تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات وهو ما يعرف بالتناسخ • والقرامطة لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيرا مباشرا على العقول ، ولكن الأمر الالهي (كن) هو الذي يوائم بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول ، أي هناك تواز بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أي نوع • وينتج عن هذا التوازي تغير الملل كل ٩٦٠ سنة والامبراطوريات كل ٢٤٠ سنة والحكام كل ٢٠ سنة والأوبئة كل عام ••• وعندما تأتي اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة وتقف الادوار التي تمر بها العقول والمواقيت التي

تنتظم الأجرام السماوية ويحصل ما يسمى بالديجور أو الصيحور أو البكار .

حـ - وغاية الطريق عند الباطنية - والقرامطة منهم على وجه الخصوص - أن يصل المريد الى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التي أبدعها الفيض الالهي ، ثم ينسى هذه المراتب في النهاية. وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانيةواليونان القدماء . وقد أثروا أيضا في نظام الرهبنة عند المسيحيين وفي كثير من الجماعات والهيئات الخاصة في أوربا في القرون الوسطى .

وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهجا لا مناقشة فيه اذ أن له سلطة معصومة ، ويسمونه « التعليم » ولذلكفقد أطلق الغزالي عليهملفظ «التعليمية» .

ويمر المريد أو السالك بتسع مراتب :

وأولاها كما يذكر عبد القاهر البغدادي : التفرس أي اختبار قابلية المريد وصلاحيته . (٢) التأنيس (٣) التشكيك (٤) التعليق (٥) الربط (٦) التدليس (٧) التأسيس (٨) الخلع (٩) السلخ

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة «التعليق» يقسم المريد قسما بالطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى (بالطلاق المعلق) ان هو أفشى سر الجماعة ، وافشاء هذا السر يفضى الى ما يسمى (بالزنا) عند القرامطة .

ج - كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقريزي يرمزون الى ما يريدون بضده فاذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية واذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد ، وقد اعتبروا

الحروف حجبا للمعاني ورموزا يجب تحطيمها للوصول الى الفكـــرة الخالصة فهم اذن من أتباع الرمزية المتطرفين ، ونظرية القرامطة في الامامة تقرب من نظرية الامامة عند غلاة الشيعة •

والجسم في نظرهم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيقي ، والنفس الانسانية تظل شخصية ما دامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا الا اذا فارقته وحينذلك تنتفي عنها الصفة الشخصية وتصبح ذات طابـع نوراني كلي •

(د) صلة الباطنية بالهللينية :

تأثر القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا ، وقد ذكر أهل السنة أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكيـــة والخرامية أي بالتراث الفارسي ، وحاولوا بهذا أن يهدموا مــبادىء الاسلام • وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية ، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلي كالمعتزلة وقد ظهروا في فترة احتكاك الفكر اليونانـــي بالتأملات الفلسفية الاسلامية • وقد أشارت الدعوة القرمطية الى فلاسفه اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين كفيثاغورس وأنباذوقل وأفلاطون وغيرهم وهرمس وأغاثاذيمون ، وكانوا يدعون مريديهم الى قراءة مؤلفات هؤلاء واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن • وكذلك قراءة كتب جاماسب (١) الفارسي •

وقد أثر الباطنية على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص في الاسلام بما نقلته عنهم رسائل اخوان الصفا ، وأدخلوا نظرية الامامة ونظرية الاستعداد للنبوة في الفلسفة • وتأثر بها الفارابي وابن سينـا ،

---

١ ـ من اتباع زرادشت .

وكذلك نظرية العقول العشرة كما هي عند الفارابي وابن سينا وقصة حي بن يقظان ، وفي التناسخ عموما وقولهم بالنور المحمدي • وفي التصوف أثروا على سهل التستري والسهروردي ، كما أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الحلاج والغزالي والتوحيدي وابن تيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم • وكذلك تأثر ابن العربي بهم في نظرته عن وحدة الوجود •

هـ ــ ويلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفي قد قام على فكرة النور والاشراق النوراني ، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا الى مراتب الطريق الصوفي ، ولا شك أن هناك أوجها كثيرة للشبه بين موقف السهروردي الفلسفي الصوفي وموقف هؤلاء ، الا أنه ربما كان اتجاه الآراء في طريق التوازي لا التأثير ، وحينذلك يتحد المصدر فيكون السهروردي والقرامطة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث الشرقي • ومهما يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة في الجو الفكري للعالم الاسلامي خصوصا في الفترة التي عاش فيها السهروردي (١) •

---

١ ــ بالاضافة الى ما ذكرناه في الصفحات السابقة عن القرامطة راجع الشهرستاني في : الملل والنحل . ابن حزم «الفصل» . التنبيه للملطي . المسائل العشرة للرازي . رسائل اخوان الصفا . الغزالي في الرد على التعليمية . المقريزي : الخطط . النوبختي : فرق الشيعة دونالدسون عقيدة أهل الشيعة .

ــ موقف الحلاج من القرامطة راجع Massignon : La Passion d'Alhallaj

Bernard Lewis : The Origin of Ismailism

ــ مقال ماسينيون عن القرامطة في دائرة المعارف الاسلامية .

و ـ نظرية الامامة بين الباطنية والسهروردى :

على أننا نقف قليلا عند نظرية «الامام» كما يقول بها الباطنية، فنجد أوجها للشبه بينها وبين ما يقول به السهروردي في هذا الصدد ، فالباطنية لا يحفلون بالتسلسل التاريخي للامامة ، أي لا يقولون بالوصية التاريخية، بل يذهبون الى أن الامام هو أرقى الواصلين في عصره وهو أكثرهم استعدادا لتلقي اشراق الأنوار العليا ، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولي الامامة ، واذن فالامامة مرتبة عقلية سامية وليست مجرد تبعية وراثية للنسب الى « على » • ولنتناول موقف السهروردي بصدد هذه المشكلة وهو يعرضه في مقدمة حكمة الاشراق يقول :

« ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية ، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض • » (١)

ثم يستطرد فيقول : «فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة ، وان لم يتفق فالمتوغل في التأله ، المتوسط في البحث ، وان لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبدا ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ، فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي ، لأن خليفة الله ووزيره لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصدده ، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا وقد يكون

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ١٩،٢٠

خفياوهو الذي سماهالكافة «القطب»فلهالرياسة، وانكانفي غايةالخمول. واذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريا ، واذا خلا الزمان عن تدبيـر الهي كانت الظلمات غالبة (١)» . ويستطرد فيقول : «وأجود الطلبة طالب التأله والبحث (٢) . » ويقول أيضا « هناك متوغل في التأله عديمالبحث.» ويضيف اليه الشارح «كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف .»

هذه النصوص تشير الى ما يلي :

أولا ــ الامامة أبدية أزلية اذ أن العالم لم يخل أبدا من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أي أن الحكماء الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهند ومصر القديمة ، هؤلاء الحكماء الذين يذكرهم اسهروردي فـي حكمة الاشراق على أنهم أصحاب الحكمة الذوقبة الاشراقية ، يعدون من الأئمة ما داموا من طالبي التأله ، اذ الحكمة الذوقية مقصد طالبي التألـه أي الذين يصلون الى الله بعد تخطي مراتب السلوك الصوفي ، وكذلك الأنبياء والأولياء من طالبي التأله . ومعنى هذا أن صفة الامامة لم تصبح اسلامية فقط بل الامامة كانت موجودة قبل الاســـلام ، بل هي تتضمن سائر الديانات سماوية أو غير سماوية . والحكماء المتألهون كلهم أئمـة يتفقون في صفة الامامة وفي تلقي الاشراق من العقول العليا وان كانـوا يختلفون في اللفظ والعادات .

ثانيا : الصفة الرئيسية للامامة هي التوغل في التأله ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث أفضل من التوغل في التأله وحـــده ، أي أن الفلاسفة المتصوفين الذين يتوغلون في التأله والبحث أفضل من النبي أو الولي المتوغل في التأله عديم البحث أو متوسطه، وعلى هذا فابن تيمية (٣)

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٢٣ ، ٢٤
٢ ــ حكمة الاشراق ص ٢
٣ ــ راجع مجموعة الفتاوي لابن تيمية جـ ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة سنـــة ١٩١١ .

على حق حينما قال عن السهروردي انه يفضل الفيلسوف على النبي كابن العربي وانه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخي سيرته ، ذلك لأن السهروردي وابن العربي وابن سبعين من طالبي التأله والبحث فهم أفضل من طالبي التأله وحده في استحقاق الامامة .

ثالثا : هناك صفة ثانية للامام وهي ضرورة تلقيه الأمر الالهي أي أنه مأمور باصلاح النوع وعمل التشريعات والنواميس ، وهذا الأمر الالهي يتلقاه من عالم الانوار بعد الوصول الى جوار هذه الأنوار ، فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص ، ولكنه اشراق وفيض نوراني من نور الأنوار يختص به من استحقه من أرقى السالكين في عصره .

رابعا : ان الأرض لا تخلو من الامامة ، واذا ذهبنا مع هذه القضية الى مداها الطبيعي واجهتنا نظرية الانسان الكامل ووحدة الوجود . فالامام هو الانسان الكامل ، وهو علة وجودية يستند اليها الكون ، والأئمة على اختلاف عهودهم هم الأقطاب أو الدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود ، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الامام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للتكوين (١) وهم الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق . وبالطبع لم ينته السهروردي الى مثل ما انتهى اليه الجيلي وابن العربي ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين .

خامسا : الامام أو الخليفة (٢) هو القطب وهو أعلى درجة بين الواصلين ، وقد يكون مستوليا ظاهرا أي له مقاليد الأمور السياسية ،

---

١ ــ راجع الانسان الكامل للجيلي . ويمكن ان يفسر اطلاق لفظ « استفهبذ » على النفس الناطقة بأنه اشارة الى معنى الامامة ، اذ أن معنى « اسفهبذ » بالفارسية السيد أو الدهقان ، والنفس اذا ما ترقت وتألهت صارت لها السيادة والرياسة اي الامامة .

٢ ــ راجع هياكل النور ص ٣٥ ، حكمة الاشراق مقالة رابعة فصل ٢ حيث يذكر معنى الخلافة في عالم العقول .

فيصبح العصر نورانيا أي عصر ازدهار وتقدم ، وقد يكون القطب خفيا غير مستول خامل الذكر ليس له أي تأثير في الشئون الزمانية ، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الالهي وتغلب عليها الظلمات أي التأخر والانحطاط .

هذه هي نظرية السهروردي في الامامة نجدها متأثرة بنظرية القرامطة أشد التأثر ، فالسهروردي بذلك يعد من أساطين الباطنية . ويظهر أن معاصريه عرفوا عنه هذا خصوصا وأن نظريته تفسر الامامة على أنها حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة ، وهو يقول ان الأرض لا تخلو من امام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد ؟ وهذا ما يلقي نورا على سبب مقتله كما بينا .

٢ ـ الغزالي : ـ وقد بينا أن الغزالي قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه « مشكاة الأنوار » دليلا على هذا ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السهروردي قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار .

وقد عرف عن الغزالي أنه بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية مال الى التصوف كطريقة ، وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والادراك الذوقي ، ويوضح لنا «المنقذ من الضلال» تأريخا ممتعا لحياته العقلية ، وانتهائها الى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة .

و « مشكاة الأنوار » من الرسائل الهامة التي تعبر عن الاتجاه الأخير للغزالي . وهو يقسمها الى ثلاثة فصول . ويذكر في المقدمة « الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلاة على محمد نور الأنوار » ثم ينتقل الى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر ، أنه حررها استجابة لأحد

المستفسرين عن أسرار الأنوار الالهية ، وأنه يريد تفسير قوله تعالى «الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ... » (١) وقوله عليه السلام « ان لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره » ، ثم يذكر أن هذا العلم لا ينفتح بابه الا للراسخين من العارفين ولهذا فهو يكتفي باشارة مختصرة وتلويحات (٢) موجزة . ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له ، فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص .

فعند العوام يشير النور الى الظهور ، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشتعلة والسرج وهذا هو النور المحسوس (٣) . ولما كان الادراك متوقفا على النور لذلك فان الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى بالنور وهذا مبلغ فهم الخواص . أما خواص الخواص ، فيرون ان العقل أولى من العين الباصرة بأن يسمى نورا . واشراق نور الحكمة على العقل يجعل الانسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة . وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت . وعالم الشهادة بالنسبة الى عالم الملكوت كالظلمة بالاضافة الى النور ولذلك يسمى عالم الملكوت بالعالم العلوي والعالم

---

١ ــ سورة النور آية ٣٥ .

٢ ــ يلاحظ استعمال لفظ تلويحات التي يطلقها السهروردي على أحد كتبه . راجع مشكاة الأنوار للغزالي ص ١١١ (الجواهر الغوالي من رسائل الغزالي سنة ١٩٣٤) .

٣ ــ مشكاة الأنوار ص ١١٢

الروحاني والعالم النوراني ، وفي مقابلته العالم السفلي والجسماني والظلماني • قال عليه السلام «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره» ، وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملكوت ، والنبي محمد هو الروح القدسي النبوي الذي تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، فهو السراج المنير الذي يفيض أنواره على غيره • والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ، ولكن في تفاوت ، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية •

وتترتب هذه الأنوار السماوية التي تفيض أنوارها على الأنوار الارضية بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لانه أعلى رتبة «فأعلم أنه قد انكشف لارباب البصائر أن الأنوار الملكوتية انما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب الى النور الاقصى ••• وأن فيهم الأقرب الذي تقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وبينهم درجات تستعصي على الاحصاء وانما المعلوم كثرتهم وترتيبهم في صفوفهم» •

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فانها لا تتسلسل الى غير نهاية بل ترتقي الى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذي ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها • والنور الأصلي ، منبع الأنوار كلها ، غني في جوهره وهو النور الحقيقي وما عداه نور مستعار منه أي فقير في ذاته بالنسبة له : المستعير هو الفقير ، والغني هو المعير • فالنور منه ماله وجود في ذاته كالنور الأصلي ومنه ما ليس له وجود في ذاته بل يستمد وجوده من غيره كالأنوار الصادرة عن النور الأصلي • ومن الموجودات ما ليست موجودة لا لنفسها ولا لغيرها وهي الموجودات الظلمانية ، والظلمة في مقابل النور وهي عدم له •

درجات العارفين :

والكلام عن الأنوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظـــري الميتافيزيقي ، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفي • فالسالـك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل الى ادراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ، ثم ينتقل الى مشاهدة الأنوار ويصل الى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز • العارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا علـــى أنهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق ••• واستغرقوا بالفردانيـة المحضة ••• فلم يبق عندهم الا الله فسكروا (فلما أفاقوا) عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد • ثم يفنى السالك عن كل مـا سوى الله ثم يفني عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به ، وهذه حالة « فنـاء الفناء » وتسمى هذه الحال بالاضافة الى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا وبلسان الحقيقة توحيدا » • أي أن مرحلة التوحيد هي آخر مراحـل الطريق الصوفي وهي مرحلة البقاء بعد الفناء ، وهي منتهى الواصلين •(١)

والعالم مشحون بالنور العقلي وبالنور الحسي المرئي ، ويتمثل هذا الأخير فيما نشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر ، وما نشاهده في الأرض من أشعة ، وأما الأنوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها ، وهـي جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الانسانية ، وبالنور الانساني السفلى ظهر نظام العالم السفلى ، كما أنه بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوي • والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوي القدسي ، والعلويات بعضها مقتبس مـن بعض وهي فائضة عن نور الأنوار (٢) • وقد تحتجب الأنوار الفائضة عن غير

---

١ ـ مشكاة الأنوار ص ١٢١ ، ١٢٢ •
٢ ـ مشكاة الأنوار للغزالي ص ١٢٤ •

ذوي البصيرة لشدة الاشراق ٠

وفي الفصل الثاني من «مشكاة الأنوار» يعرض الغزالي المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة والموازنة بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت ٠ ثم يعرض للأنوار الصادرة في العالم السفلي ، والمثال عنده في عالم الشهادة أي في العالم الحسي ، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطوني بل بمعنى الشبيه بالروح التي على مثاله في عالم الملكوت ٠ والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوام الترقي وللوصول الى الحضرة الالهية ، « والرحمة الالهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ، وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة ، وهذه الأمثلة في عالم الشهادة لا حصر لها ٠ وبعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة وهي التي تفيض أنوارا على الأرواح البشرية وتسمى الملائكة بالنسبة لهذه الأرواح أربابا ويسمى الله رب الأرباب ؛ ثم ينتقل الى الكلام عن النبوة والتعبير عن الأحلام ، فالأنبياء يشاهدون موضوعات النبوة في حالة اليقظة أما غيرهم ففي الأحلام (١) »

وينتقل الى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية :

١ ــ فمنها الروح الحساس (المشكاة) ٠

٢ ــ والروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس (الزجاجة) ٠

---

١ ــ المرجع السابق ص ١٣٥ ٠

٣ ــ والروح العقلي وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس (المصباح)

٤ ــ ثم الروح الفكري (الشجرة) وهو الذي يستنتج من العلوم العقلية معارف

٥ ــ وأخيرا الروح القدسي النبوي (الزيت) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب .

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات ، وفيما يختص بالمرتبة الثانية من الادراك نراه يتكلم في مقابلها عن العالم الكثيف الخيالي السفلي الذي لا يحجب الأنوار عن النفوس . وهذه الأنوار مترتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين ، فالعالم الحسي توطئة للعالم الخيالي ، (١) والعالم الخيالي توطئة للعالم العقلي وهكذا ، ولكل عالم مرتبة من الادراك تسود فيه .

وفي الفصل الثالث يتناول الغزالي بالشرح معنى قوله عليه السلام ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجه كل من أدركه بصره .» « الله تعالى يتجلى في ذاته بذاته لذاته ، ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا محالة ، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة ، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض ، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة . ومن القسم الثاني طائفة الثنوية من الفرس ، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة . ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد الشمس وحدها ، وطائفة أخرى منهم عبدت النور المطلق الجامع لجميع الأنوار ، ثم رأوا في العالم شرورا فنسبوها للظلام وجعلوا

---

١ ــ عالم المثل المعلقة عند السهروردي .

بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم الى النور والظلمة وربما سموهما يزدان وأهرمن » •

ثم ينتقل الغزالي في نهاية هذا الفصل الى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم الى القسم الثالث من المحجوبين •

ومشكاة الأنوار على النحو الذي اوردناه يعد مصدرا هاما من مصادر المذهب الاشراقي ، فالغزالي يتكلم فيه عن فكرة الفيض النوراني الذي يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم أيضا عن عالم الحس أي عالم الظلمة وعالم الملكوت أي عالم المثل النورية • هذه المثل هم الملائكة الأعلون ، وهذا هو نفس الاتجاه عندالسهروردي ،ثم أن الغزالي يشير بصراحة الى التراثالفارسي ومذهب الثنوية في النور والظلمة ومذهب الصابئة في عبادة النجوم مما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التي اتصل بها السهروردي أو أن السهروردي قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيرا •

٣ ــ ابن سينا : يبقى اذا أن نبين أثر مذهب ابن سينا في المذهب الاشراقي ، ويتضح أثره اذا ما عرفنا أن المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الاشراقية هو نفس المذهب الذي تأثر به ابن سينا والفارابي من قبله ، أعني الأفلاطونية المحدثة ، وكتاب أثولوجيا بالذات المنسوب خطأ الى أرسطو ، والسهروردي نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحثية وحكمة ذوقية أما البحثية فانه (يماشي الاسلاميين فيها) وذلك للدفاع ومحاجة الخصم فيما عاينه بالذوق في عالم الربوبية • وتقوم الفلسفة الاسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التي تقوم بدورها على فكرة الامكان ، فالوجود واجب وممكن (١) والممكن

١ ــ اشارات ابن سينا ص ١٥٤ طبع ليدن سنة ١٨٩٢

ما لا يقوم بنفسه أصلا بل يستند الى الواجب في وجوده . وهكذا تتسلل الممكنات وهي الفيوضات النورانية . والمبدأ الثاني الذي تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه الا واحدا (١) . والمبدأ الثالث هو أن الابداع تابع للتعقل أي أنه ناشيء عن التعقل ، ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود ؛ ويتفق الفارابي وابن سينا وكذلك السهروردي فيما يختص بالمعرفة الانسانية ، فهي تقوم على اشراق من العقل الفعال أو رب النوع الانساني على النفس الانسانية ، ثم أن هذه النفس ترقى في درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس . أي أن هذه المذاهب تتفق في ذلك الاتجاه الصوفي الذي يتمثل في رياضه النفس ومجاهدتها ثم أنها (أي المذاهب) تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الاشراقية . فهل وفق ابن سينا الى اقامة دعائم فلسفة اشراقية تتمشى مع اتجاه مذهبه ؟

يذكر كوربان (٢) أن مجهود ابن سينا في هذه الناحية يتمثل في بضع كراسات لا تشير الى أي اتجاه جديد في الفكر يختلف عما ألفناه لديه ، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد في الاشارات ، فيكون وصفه لهذه الحكمة بأنها حكمة اشراقية وصفا غير دقيق . ويستدل كوربان على صحة هذا الرأي بأن كتابات السهروردي الاشراقية تعج بآراء يامبليخوس وأبروقلس (٣) ، بينما لا نرى في منطق المشرقيين ما يدل على ذلك . يقول السهروردي في المطارحات المشرع الثاني في الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهني للموجود العيني : « ولهذا صرح الشيخ أبو علي في كراريس نسبها الى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة ، بأن البسائط ترسم ولا تحد (٤) وهذه الكراريس وان نسبها الى

---

١ ـ النجاة ص ٤٥٣
٢ ـ مقدمة الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي
٣ ـ من أتباع الأفلاطونية المحدثة
٤ ـ راجع منطق المشرقيين طبع القاهرة ١٣٢٨ هـ ص ٤٠ و ٤١ و ٤٥

المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة الا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفا قريبا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانيه، فانه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد الا تتميم طرايق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين وان كان يتفق فيه نكت بحثية شريفة .»

في هذا النص يتبين دفاع السهروردي عن نظريته في الاعتبارات العقلية ويتضح أمر آخر وهو اطلاع السهروردي على منطق المشرقيين ودحضه (١) لادعاء ابن سينا في محاولته تأسيس فلسفة أشراقية ، اذ أنها في نظره يجب أن تقوم على أساس مشرقي فارسي ثم أنه يقول : ان ما ورد في حكمة المشرقيين (٢) تلخيص لما ورد في الاشارات ؛ فهل تكفي ميتافيزيقا الاشارات لاقامة فلسفة اشراقية ؟ الواقع أنها تكفي بالاضافة الى ما ورد في كتب ابن سينا الأخرى مثل حي بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال .

---

١ ـ الأوراق التي اطلع عليها السهروردي هي «كتاب الانصاف» لا حكمة المشرقيين أو الجزء المنطقي منه كما يقول ، ولم يكن السهروردي وحده هو الذي هاجم ابن سينا من هذه الناحية ، بل ان ابن سبعين أيضا يقول «أن ابن سينا مموه مسفسط كثير الطنطنة ... ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو ادركها لتضوع ريحها عليه ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط مخالف للحكيم وأحسن ما له في الالهيات«التنبيهات والاشارات»، وما رمزه في حي بن يقظان وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية » راجع ماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر . ص ١٢٨ .

٢ ـ هذا ما يذكره السهروردي ولكن العكس هو الصحيح اذ أن ما ورد في الاشارات تلخيص لما ورد في حكمة المشرقيين .

فاذا تناولنا كتاب مقامات العارفين وهو مجموعة الفصول الأخيرة من الاشارات وجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره ، وزهد غير العارف معاملة ما « كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وزهد العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق ، وعبادة غير العارف معاملة ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف رياضة ما لهممه وقوي نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق ، حتى يصير الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له» ويستمر ابن سينا في وصفه لحقيقة العارف بالتفصيل مشيرا الى مرحلة ارتفاع التكاليف الشرعية (١) .

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجها الى الناحية الاشراقية أي الى استجلاء نور الحق ، ويظهر أن هناك كراسة تحوي جزءا ميتافيزيقيا من حكمة المشرقيين لم يطلع عليها السهروردي ، لأن الاتجاه الاشراقي واضح في مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية . وبذلك تبطل دعوى كوربان في أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفي الاشراقي ، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردي نفسه الذي أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمي الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي فبقوا في ظلمات الهيولي ، يقول السهروردي في نص له بكتاب التلويحات يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث في حلم رآه فيه: «ثم أخذ أرسطو يثنى على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه ، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه أحد ؟ فقال : لا ولا الى جزء

---

١ ـ مقامات العارفين لابن سينا ص ٣١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الاشارات) راجع الصفحة المقابلة لها (ص ٩٩) من طبعة فورجيه للاشارات .

من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت اليهم ورجعت الى أبي يزيد البسطامي وابن محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلايق الهيولي ... فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا (١) .

ولكن هؤلاء الذين أشار اليهم السهروردي ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية واضحة المعالم كالسهروردي وابن العربي ، فالسهروردي يقيم مذهبه الفلسفي الى جانب الطريق الصوفي ويربط بين الاثنين ربطا مذهبيا محكما ، وقد بينا أن مذهبه يرجع في مجمله الى فلسفة ابن سينا والفارابي مع اضافات فارسية تمس المظهر لا الجوهر . وقد بينا أن ابن سينا له اتجاه صوفي اشراقي ، بل ان هذا الاتجاه تحتمه طبيعة مذهبه الأفلاطوني المحدث ، فيبقى اذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي قد يرجع الى مقدار تعمق الأخير في الناحية الاشراقية لا في نوع فلسفة كل منهما . والنقد الهام الذي يوجهه السهروردي الى ابن سينا هو من حيث الاسناد التاريخي ، فابن سينا لم يهتم بالأصل المشرقي للاشراقية ولكننا نجد السهروردي يهتم به كل الاهتمام ، ففي حكمة الاشراق يشير الى حكمة الخسروانيين والأصل الفارسي لمذهبه ، ونجد صدر الدين الشيرازي يقول عنه في الأسفار

---

١ ـ التلويحات ـ القسم الالهي ، فقرة ٥٥ ـ وقد ذكر في نفس الفقرة الحلاج وذا النون المصري ، وهو يضيف الى هؤلاء (في حكمة الاشراق) فلاسفة اليونان : أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وكذلك أجاثاذيمون وزرادشت وجاماسب وهرمس وقد أشرنا اليهم في مواضع سابقة .
ويضيف الى هؤلاء يوساذف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وبزرجمهر وزير كسرى أنوشروان الأكبر توفي في عهد هرمز بن أنوشروان سنة ٥٨٠ م ، وفرداشاور وهو أخو جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور في «الأبستاق» (Zend Avesta) جـ ١ ص ٣٣٦ ـ راجع نلدكه ، تاريخ الفرس والعرب ص ٢٥١ .

الأربعة « انه شيخ أتباع المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة •» وفي المطارحات يذكر السهروردي نفسه أنه أودع علم الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الاشراق • وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان الى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الحميرة الأزلية (١) ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص ، اذأنالسهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج للدفاع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها • بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة •

والحق أن الاشراقية ـ كما سنرى في الصفحات التالية ـ لم تكن سوى الصورة الأخيرة التي آل اليها مذهب أفلاطون بعد تطوره التاريخي الطويل حيث تفاعلت معه عناصر متعددة وامتزجت به تيارات فلسفية مختلفة • بل وأكثر من هذا فاننا نجد الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها تقوم على دعائم أفلاطونية عميقة الجذور ، لم تلبث الاشراقية أن كشفت عنها في صورتها الكاملة على النحو الذي ذكرنا •

---

١ ـ راجع المطارحات ص ٥٠٣

الفصل الخامس

تعريف ببعض كتبه

مقـــدمة :

تبين لنا من دراستنا لتاريخ حياة شيخ الاشراق وعصره تلك التيارات المذهبية والدينية والسياسية التي عاصرت حياته القصيرة ومدى تأثيـر هذه العوامل على انتاجه وعلى شخصيته القلقة ، وكيف أنه رغم تأثـره بهذه العناصر المتضاربة استطاع أن يختط لنفسه طريقا أصيلا وسط جو فكري متأزم يضطرم بالعداء الصريح للفلاسفة والصوفية •

أسلوبه :

واذا كان الأسلـوب هو مرآة الكاتـــب التي تجلـــو كوامن نفسه ، فاننا ونحن بصدد فيلسوف متصوف ممعن في الرمزية كلف بستر حقيقة مذهبه نشعر بضآلة محصولنا من دراسة أسلوبه الذي قد يلقيضوءا على مناحي شخصيته • غير أن لنا جملة ملاحظات على هذا الأسلوب •

وأولها : أنه أسلوب بعيد كل البعد عن صفة الجمال الأدبي ، بـل قد نصادف في بعض كتب الشيخ أخطاء نحوية كحمل صفة مذكرة علـى موصوف مؤنث والعكس ، وكذلك عدم العناية بضبط تمييـز العدد ، والوقوع في أخطاء لسنا ندري ان كانت من عمل المؤلف أم من اهمـال النساخ لأنه لم تصلنا أي مخطوطة بقلم المؤلف نفسه حتى نستطيع اصدار حكم صحيح في هذا الموضوع •

ثانيا : ونلاحظ أيضا عدم عناية الشيخ باتباع منهج صارم في تنسيق أقسام مؤلفاته خصوصا فيما يتعلق بالأقسام الصغرى والفرعية • وكذلك ميله الى الايجاز المركز في كتبه التي تتضمن تعاليمه الاشراقية حتى ليكاد في بعض المواضع يلقي عبارات مقطعة لا تتسم بطابع الاستمرار والترابط اللذين نعهدهما في أساليب الكتابة الرصينة • وفي بعض كتبه يستعمل اشارات خاصة كتلك التي نراها في «التلويحات» (١) •

وربما يرجع ذلك الى أنه كان يخشى بطش الفقهاء وأهل السنة ، فحاول أن يستتر وراء الايجاز وأن يمسك عن الاسهاب حتى لا يكشف عن آرائه الباطنية • وثمت أمر آخر وهو قصر المدة التي عاشها الشيخ مع كثرة أسفاره مما كان يعوقه عن مراجعة مؤلفاته وتجويدها والعناية بأسلوبها • ويبدو أنه لا يمكن فهم الكثير من عباراته الا بعد قراءة شروح تلاميذه •

رسائله الميتافيزيقية : ويمكن أن نصنف كتبه تصنيفا موضوعيا ، اذ أن له نوعين من الكتب : ـ فالنوع الأول : رسائل أو كتب تتناول مباحث ميتافيزيقية خالصة ، والنوع الثاني : رسائل صوفية تقوم على الرمز ؛ أما الرسائل الميتافيزيقية فأهمها حكمة الاشراق ، وهي تتناول بحوثا في الفلسفة الاشراقية والمشائية (٢) على وجه الاجمال •

أما الكتب المشائية فهي: التلويحات واللمحات والمطارحات والمقاومات

١ ـ أما **« التلويحات »** فهو كتاب يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ما وصلت الى الاسلاميين أي الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة

---

١ ـ راجع كتاب التلويحات في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية ـ وقد أوردنا هذه الاشارات في الفصل الثالث من هذا الباب .
٢ ـ المشائية الاسلامية .

وبذلك الخليط الملفق من التراث الهلليني الذي كان شائعا في مراكز انتشار الحضارة الهللينية • ينقسم الكتاب الى ثلاثة أقسام حسب التقسيم المعهود في ذلك الوقت أي الى جزء منطقي وآخر طبيعي وثالث ميتافيزيقي • يبدأ مقدمة الكتاب بقوله « هذه رفقاي تلويحات على أصول من الحكمة آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها ، بالغة الايجاز وعلى الله فضل السبيل — العلم الأول وفيه ست مراصد » (١) •

وأما الجزء الثاني وهو الجزء الطبيعي فانه أيضا يقسمه الى موارد ، والموارد الى فصول أو تلويحات ويتكلم فيه عن النفس الناطقة وأفعالها وقواها وانفعالاتها ، لا على طريقة المعلم الأول فحسب بل باضافات من عنده ، فالانفعال في نظره مثلا هو نور قذف في النفس وانعكس الى الهيكل أي الجسم فانفعلت به قوى النفس •

وأما الجزء الثالث وهو جزء ما بعد الطبيعة فيبدأه بقوله « هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشية لم التفت فيها الى المشهور بل أنقح فيها ما استطعت وأذكر لب قواعد المعلم الأول •» ويقسم أيضا هذا القسم الى موارد وتلويحات ويتناول في الجزء الأخير المسمى «بالمرصاد العرشي» أسلوب مجاهدة النفس ومراحل الوصول ومراتب الواصلين • وتتمثل الناحية الاشراقية في التلويحات في الفقرات ٥٤—٥٧، ٧٥—٩٠ •

٢ — **اللمحات** : كتاب اللمحات أو اللمحة كتاب مشائي يبدأه بقوله : «وبعد فان هذه لمحات في الحقائق على غاية الايجاز • ولم أذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة» •

---

١ — يورد كوربان النص هكذا « هذه ، رفاقي ! تلويحات على أصول ... وعلى الله قصد السبيل» . راجع مجموعة الرسائل الميتافيزيقية ص ٦٤ (المقدمة) أما النص الذي نورده فهو من مخطوط برلين .

ويقسم الكتاب الى ثلاثة أقسام ـ القسم الأول : المنطق وفيه موارد، والموارد تنقسم الى لمحات وفي الكتاب تعديلات لبعض نظريات أرسطو في المنطق وخصوصا في نظرية التعريف •

أما الجزء الثاني فيتناول العلم الطبيعي وفيه موارد ، والموارد تنقسم الى لمحات ولا يخرج في تناوله للعلم الطبيعي عن الأصول المشائية الاسلامية الا فيما يختص بكلامه عن النفس ، فانه يجنح حينئذ الى الناحية الاشراقية • والقسم الثالث يتناول ما بعد الطبيعة وهو يجري وفق النظام السالف ويختمه بدعوة الى التجرد وانطلاق النفس من اسارها وانطلاقها في مسالك الواصلين حتى تنعم بلذة القرب من الروح القدسي •

٣ ـ **المقاومات** : يختلف المفهرسون لكتب السهروردي في نسبة هذا الكتاب اليه فكثيرون لا يشيرون اليه ، الا أن بروكلمان يرى أن التنقيحات ما هي ا لاشرح ابن كمونة الاسرائيلي على التلويحات وأنه قد يسميها

«المقاومات» ، بينما يرى ريتر أن «المقاومات» غير «التنقيحات» ، وأن «المقاومات» مختصر للتلويحات ويذكر أن السهروردي يبدأه بقوله « هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه اصلاح ما يحتاج الى اصلاح مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر ايراده في التلويحات» • وقد أورده حاجي خليفة ،ونشره كوربان (١) •

٤ ـ **المطارحات** : ويسمى « المشارع والمطارحات» أو « قوانين الحقائق كما يسميه هو في التلويحات ، وهو كتاب على طريقة المشائين رتبه

---

(١) الرسائل الميتافيزيقية ـ كوربان ، وتتمثل الناحية الاشراقية في المقاومات في الفقرات ٢٤ ـ ٥٢ ـ ٦١ •

على أسلوب الحوار ، فيسأل ويرد على السؤال ويستثير المشاكل والمسائل والخلافات ويجيب عليها كما فعل في بعض أجزاء التلويحات ، والكتاب في جملته مشائي الطابع فيه تكرار لأقواله في الكتب السالفة(١) •

٥ – المناجاة : ويضيف ماسينيون في تصنيفه لكتب السهروردي المشائية كتاب المناجاة على أنه أحد الكتب المشائية ، والواقع كما اتضح لنا من مطالعة الكتاب أنه يتضمن أدعية صوفية اشراقية لا ترجع الى المشائية الا بقدر ما يرجع المذهب الاشراقي نفسه الى المذهب المشائي كأحد الأصول التي قام عليها بناؤه ، وعلى ذلك فيمكن أن تعتبر المناجاة كتابا أو رسالة صوفية •

٦ – وينسب ريتر الى السهروردي تلخيص اشارات ابن سينا وشرح الاشارات بالفارسية ، ويستند ريتر في هذا الى الشهرزوري • وكذلك يضيف الى السهروردي كتابا في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب أبي بكر الرازي المسمى « سر المكتوم في مخاطبات النجوم » أو كتاب المجريطي المسمى «غاية الحكيم» ، ويطلق السهروردي على كتابه هذا اسم «الواردات والتقديسات» ويؤيد ريتر ما ذكره الشهرزوري (٢) •

كتبه الاشراقية :

وهي الألواح العمادية – هياكل النور – حكمة الاشراق – اعتقاد الحكماء •

---

(١) – وتتمثل الناحية الاشراقية فيه في الفقرات ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١١١ ، ١١٤ وعلى الجملة في الكتابين السادس والسابع من ميتافيزيقا المطارحات .
(٢) راجع التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردي .

١ ـ الألواح العمادية :

أهدى السهروردي كتابه المسمى بالألواح العمادية الى عماد الدين قره أرسلان من أمراء دولة السلاجقة في بلاد الأناضول . والكتاب يتكون من أربعة ألواح يورد في كل واحد منها مطلبا خاصا ويذكر هو أن المطلب الهام الذي يريد أن يصل اليه من هذا الكتاب «هو معرفة المبدأ وما يتعلق به من الصفات والأفعال ومعرفة معاد الانسان بعد فناء البدن والزوال » . ويتكلم في اللوح الأول عن بعض أحوال العالم العنصري والأثيري ، وفي اللوح الثاني يعرض لأحوال تجرد النفوس الانسانية وقواها ، وفي الثالث يبحث في بيان صفات المبدأ الأول وذاته وأفعاله وفي الرابع يتناول أحوال المعاد.

وهو يشير بلفظ ألواح ــ جمع لوح ــ الى اللوح المحفوظ الوارد في القرآن ، فكأن الكلام الوارد في هذا الكتاب أي الألواح كالقرآن في صحته، لأن مصدره الاشراق وهو في منزلة الوحي أو أنه ليس فيه ما ينافي تعاليم القرآن .

والموجودات تنقسم الى ما هو روحاني وما هو مادي جسماني ، ولكل منهما قسمان : فالروحاني اما أن يتعلق بالبدن تعلق التصرف واما الا يتعلق به أصلا . والجسماني اما أثيري واما غير أثيري . وعلى ذلك فأجزاء الكتاب الأربعة تتناول هذه الأقسام الأربعة من الموجودات التي توجد في عوالم أربعة هي :

١ ــ العالم العقلي
٢ ــ والعالم النفساني
٣ ــ والعالم الأثيري
٤ ــ ثم العالم العنصري

ويطلق المؤلف على ما يورده من آراء خاصة لفظ (العرشيات) وأما ما ينقله عن غيره من الفلاسفة فيسميه « باللوحيات » .

وفي الكتاب الى جانب النزعة المشائية التي تشيع بين جوانبه ، خصوصا عند الكلام على نظرية النفس وقواها والتجرد والاتصال وصفات المبدأ الأول وأفعاله وأحوال العالم العنصري والأثيري الى جانب هذه النزعة السنكريتية التي تمزج الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وتخرجها في الثوب المشائي الاسلامي الذي عهدته الفلسفة الاسلامية في أوج تطورها ، توجد اتجاهات خاصة تضع المعالم والخطوط الأولية لمذهب الاشراق ، أو أنها تهيىء تهيئة مبدئية لنشوء ذلك المذهب وتبلوره واتخاذه صورة المذهب الكامل في حكمة الاشراق ، غير أننا نلاحظ غلبة الطابع الأفلاطوني على بعض نصوص هذا الكتاب ، فمثلا حين الكلام على المعنى الكلي وهل هو موجود في الخارج أو في الذهن يتخذ السهروردي الموقف الأفلاطوني في تقرير وجود الموجودات الذهنية وجودا علينا مع اختلاف في العوارض ،وفي مسألة الادراك يقسم الادراك الى حصولي وحضوري ، أما الحصولي فهو ادراك صورة في النفس تكون مطابقة للموضوع المدرك ، وهذه الصورة المطابقة أو المثال ليس من اللازم وجودها في النفس الجزئية ، بل يجوز وجودها في عالم مثالي أو في العقل الفعال أو في النفوس الفلكية ، اذ لو كانت هذه المثل أو الصور موجودة في النفس الجزئية لأدركت الموضوعات أزلا ودائما وفي كل وقت ، ولكنها تدركها في اوقات معينة فقط . وأما الادراك الحضوري فهو الذي يتم عن طريق الاشراق النوراني أو الحدس ،ولو أن هذين النوعين من المعرفة يحتاجان الى تأييد نوراني واشراق .

وكذلك في بعض المسائل مثل مسألة الجسم فهو يرفض فكرة الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ أو يذكر أنه يقبل فكرة أفلاطون في الجسم وفي الأبعاد ، وقول أفلاطون ان الجسم هو المقدار القابل

للامتدادات الثلاث (١) •

والكتاب في جملته مختصر موجز تكاد تكون فصوله اشارات مبسطة ولكنه ليس على درجة التعقيد والتركيب في الأسلوب التي نجدها في حكمة الاشراق مثلا •

٢ – هياكل النور (٢) :

هذا الكتاب تظهر فيه النزعة الاشراقية ظهورا واضحا على الرغم من أنه يقوم على أساس مشائي يبدأه السهروردي بقوله : « يا قيوم أيدنا بالنور وثبتنا على النور واحشرنا الى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك ، ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين » • وهذه المقدمة تلخص المذهب الاشراقي تلخيصا مركزا يشير الى شتى المذاهب : النظري منه والعملي أي الى الناحية الميتافيزيقية والى الجانب الصوفي •

والكتاب يتألف من سبعة هياكل ، والاشارة الى الهيكل هنا يقصد بها الهياكل التي كان يتعبد فيها الصابئة (٣) •

ويتناول الهيكل الأول الجسم وخصائصه ، وأما الهيكل الثاني فيتناول النفس وقواها وتجردها وكيفية صدورها عن مبدئها ؛ أما الهيكل الثالث فيتناول الجهات العقلية الثلاثة : الواجب والممكن والممتنع

---

(١) شرح الألواح للتبريزي . مخطوط دار الكتب ، القاهرة . وهذه الفكرة في الابعاد الثلاثة ذكرها ابن سينا في النجاة وهي ليست لافلاطون بل لأرسطو .

(٢) نشر المؤلف هذا الكتاب مع مقدمة وتعليقات .

(٣) راجع مقدمة نشرتنا لهياكل النور .

والعلة والمعلول ؛ والهيكل الرابع فيه خمسة فصول وهو يتناول وحدانية الواجب واثبات وجود الواحد ثم الكلام على نظرية الصدور وتركيب الموجودات والكلام على العالم وأزليته وأبديته ؛ والهيكل الخامس يتناول الحركة والأفلاك ونفوسها والخير والشر ، والهيكل السادس يتناول النفس وأبديتها وحال الأشقياء وشأن السعداء والهيكل السابع يعرض للنبوات والأحلام •

٣ ــ **حكمة الاشراق** : وهو الكتاب الرئيسي الذي يشير اليه في كل تواليفه الأخرى ، ويبدأ بمقدمة يذكر فيها سبب تحرير الكتاب «اعلموا اخواني أن كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الاشراق وهنت عزمي في الامتناع» • أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو الى الذوق لا الى النظر العقلي ، فانه أثبت ما رآه عيانا في عالم الربوبية • وليس الكتاب موضوع نقاش وحجج تقوم على المنطق بل ان قضاياه كشفية ذوقية تتضمن حقيقة اثباتها ، وقبولها لا يتم الا بعد معاناة وتجربة شخصية (١) •

ويشتمل الكتاب على قسمين : ــ القسم الأول في ضوابط الفكر في المنطق وقد جعله ثلاثة أقسام : الأول في المعارف والتعريف ، والثاني في الحجج ومباديها ، والثالث في كيفية حل المغالطات ، والمقالة الأولى والثانية كل منهما تنقسم الى سبع ضوابط ، أما المقالة الثالثة فتنقسم الى فصول؛

---

(١) المطارحات ص ٤٠١ «وأما الخب العظيم الكريم الذي تشتمل عليه مرموزات كتابنا الموسوم بحكمة الاشراق فلا نباحث فيه الا مع اصحابنا الاشراقيين ، اذ ليس غرضنا فيه ذب تعصبي أو مجادلة خصم ، بل تحقيق ورصد روحاني ومباحث قدسية وتجارب صحيحة وطرايق خلع وتجريد وما وقع لنا ولغيرنا كتاب يقرب منه في العلم الالهي ، بل لو قلت ما صنف في الالهي غيره لصدقت مع أن قواعد علوم أخرى لا توجد في كتاب أعجب منه ، ورتبنا له خطا آخر وسطرناه به تأييدا من الله والهاما منه ، لا حول الا حوله ، ولا قوة الا قوته ، سبحانه ، اليه يرجع الامر كله» .

والقسم الثاني في الأنوار الالهية وينقسم الى خمسة مقالات وكل مقالة تنقسم الى فصول :

المقالة الأولى ــ في النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ، والمقالة الثانية ــ في ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة ــ في كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية ، والمقالة الرابعة ــ في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة ــ في المعاد والنبوات والمنامات .

والنسخة التي في متناولنا مختلطة بشرح قطب الدين الشيرازي وعليها حاشية لصدر الدين الشيرازي والحاشية تموج بالمقارنات المشائية .(١)

الرسائل الصوفية :

أشرنا الى أن هذه الرسائل تستعمل التعبير الرمزي لتصوير المذهب الاشراقي ولتهيئة الطريق أمام السالكين . ففي « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل» يعرض السهروردي نظرية الصدور في ثوب رمزي ، فيقص علينا رؤيا سماوية وقعت له حيث يذكر أنه تلقى عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادىء الحياة الصوفية .

وهذا الشيخ الحكيم هو جبريل وهو العقل الفعال . ولجبريل جناحان : أحدهما مضيء والآخر مظلم كناية عن العالم النوراني والعالم الظلماني .

---

(١) ظهرت بعد الانتهاء من هذا المؤلف طبعة حديثة لكتاب حكمة الاشراق علق عليها وحققها وقدم لها هنري كوربان .

وفي «مؤنس العشاق» يتكلم عن الاخوة الثلاث المتولدين عن العقل الأول ، وهم الجمال والعشق والقلق ، وهم أشخاص يوسف وزليخا ويعقوب • وتشير القصة في أول الأمر الى «أن أول شيء خلقه الله جوهر منير يطلق عليم اسم العقل لأنه حسب النص « أن أول ما خلق الله العقل» ووهب هذا الجوهر ثلاث صفات : معرفة الله ومعرفة نفسه ومعرفة ما لا يلحق به الوجود ، ومنذ وجدت لديه القدرة على معرفة الله تولد عنها الخير ، ويطلق على الخير في نفس الوقت اسم «الجمال» ،وقد تولدت عن معرفته لنفسه الرغبة التي نسميها العشق ، وقد تولدالانشغال ــ الذي نسميه القلق ــ عن الصفة المتصلة بمعرفته للوجود واللاوجود ، وهذه الأشياء التي تتولد عن مصدر واحد تجتمع ليكون منها اخوة ثلاث » •

وتستمر الرسالة على هذا النحو فتعرض مواقف وجودية (١) وتفسر صعود النفس الى العالم النوراني ، ثم رسالة «الغربة الغربية» و«لغات موران » و«كلمة التصوف» وغيرها •

(١) فالقلق يدفع الشهوة الى التعلق بالجمال الالهي ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله وهو الذي يأتي لزيارة يعقوب في بلاد كنعان .
Traité Persan inédit de Suhrawardi d'Alep. Recherches Philosophiques, p. 371 Tome 2.

القسم الثاني

ميتافيزيقا الاشراق

الباب الاول

الله (نور الانوار)

الفصل الاول

طبيعة النور

اتضح لنا في القسم الأول من البحث ، الاتجاه الاشراقي عند شهاب الدين وألقينا بعض الضوء على التيارات الفلسفية التي أخرجت هذا المذهب الجديد والذي يلتقي مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة في فكرتي الفيض والنور ، وسنعرض في الفصول القادمة لدراسة هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجي الضخم واللذين يقدمان لنا في نفس الوقت أساسا ابستمولوجيا يلتقي مع البناء الوجودي فينتج من تفاعلهما مذهب مثالي صوفي جديد في هيكله قديم في أصوله .

١ ــ لنتناول فكرة النور ولنحللها ان كان ثمت فيها ما يخضع للتحليل الفلسفي أو للتعريف المنطقي ، وأول ما يصادفنا بصدد هذه الفكرة هو أنها نقيض الظلام المنطقي ، وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة في بنائه الى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، أي أن النور مبدأ وجودي وأنه المبدأ الأوحد ، وأما الظلام فهو نقص في النورية ، فليس ثمت مبدآن متكافآن مصطرعان كما ادعى المانويون . والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو أن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساسا لها Criterium ، فكما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساسا للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساسا ومعيارا للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية ، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية ، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية

المعتدلة التي تتمثل في الأرسطية ، فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساسا لها ومبدأ مشيدا للوجود .

٢ ـ وهذا المبدأ يثير مطالب منطقية وواقعية . فهل يخضع للتعريف المنطقي ؟ وما علاقته بالنور المحسوس الذي يلف العالم المحسوس بأشعته؟ وما صفاته ؟ وكيف ينتهي به المطاف الى التلاشي والذبول ليصبح ظلاما يشيد مادة وهمية وعالما حسيا ؟

ثم كيف نفسر الادراك الانساني على ضوء هذا المبدأ الجديد ؟

٣ ـ فأولا ليس هذا المبدأ مما يخضع لقواعد المنطق اذ أنه بديهي التصور ، ومن ثم لا يعرف تعريفا جامعا مانعا لأنه أسمى من أن يعرف لأن التعريف تحديد (١) ووظيفته أن يظهر المعرف ويبين خصائصه ومميزاته ؛ ولكن هل هناك ما هو أظهر من النور ؟ واذن فهو أبعد الأشياء احتياجا الى التعريف وهو عين الظهور ، ومن ثمت فهو بديهي التصور . نحن هنا أمام مبدأ يفرض وجوده على الذهن بخاصتيه المتميزة . بل هو أول ما يعين الذهن على الادراك ، ومتى وضعنا هذا المبدأ كنا في غنى عن استعمال الحجج والبراهين ، فسنده ـ ان كان مما يحتاج الى سند على الاطلاق ـ الجلاء والتميز ، ثم عنصر آخر له أهميته القصوى في مثل هذا المذهب الصوفي وهو «المشاهدة» ؛ بل ان المشاهدة هنا هي الأساس الذي يحاج به أصحاب هذه المذاهب المعترضين عليهم ، فيجب أولا أن تشكك في قيمة الادراك المباشر كطريق للمعرفة حتى تتمكن من نقض

---

(١) حكمة الاشراق ـ ضابط ـ ص ٢٩٥ : « فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره (أي من الموجودات الجسمانية والروحانية) بذاته . وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ، ولهذا لا يمكن ان يكتب بحد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهورا منه ، لوجوب كون المعرف أجلى من المعرف » .

دعاوي مذهب كهذا ، أما اذا قبلت المعرفة المباشرة أو الذوق الصوفي على أنه طريق صحيح للمعرفة فيجب أن يتضمن هذا القبول رفضا صريحا لأي نوع من التحكيم أو المحاجة المنطقية • فما سندك على قوم يدعون أنهم شاهدوا معاينة ما يسطرونه من مذاهب فلا يخرج ما يقولونه عن وصف لما يشاهدونه عيانا •

٤ ـ وأول ما يبده العقل بصدد هذا المبدأ تقرير العلاقة بينه وبين النور المحسوس ، ما دام العقل يبدأ دائما من المحسوس الى المعقول ويحاول دائما أن يعقد المقارنات بين الواقعي الملموس وما وراء الواقع سواء صحت المقارنة أم لم تصح • بل انها لا تعدوا أن تكون خاصية سيكولوجية لا يستطيع الذهن الانساني منها فكاكا مهما تدخلت المذاهب المثالية لتهدم المادة والواقع المحسوس وتقيم الفكرة أساسا للوجود • والجواب على هذا التساؤل من حيث تقرير العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس ، هو أنه ليس هناك تطابق بين الفكرتين • فلا يقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذي يتصف بالظهور للبصر (١) • اذ الأمر على النقيض من ذلك ، فالنور كمبدأ مرادف للوجود وصفة الظهور التي يتصف بها صفة عقلية محضة وحقيقة العلاقة أن الظهور الحسي ما هو الا أثر للظهور العقلي • فالابصار كما سنرى حين الكلام على قوى النفس الحسية ليس في وقوع الباصرة على الشيء المرئي ، بل هو اتجاه النفس الى العقل الذي يشرق على الباصرة نورا تشاهد به الجسم المرئي • ويقترب هذا الموقف كما يتضح من موقف مالبرانش

اشراقه حضوري

(١) حكمة اشراقية ضابط ٣٨٩ « ولما علمت أن كل نور مشار اليه اشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب فان كل نور محض فلا يشار اليه . (أي اشارة حسية بل عقلية بصريح العرفان) ولا يحل جسما ولا يكون له جهة أصلا » .

ونظريته عن الرؤيا في الله (١) ، ما دام النور صادرا عن نور الأنوار وهو الله • وهذا التقرير لا ينصب على الموقف الأساسي لكلا الفيلسوفين اذ أن السبب في اقترابهما هي اللامادية التي تجعل فيلسوفا كباركلي(٢) يقترب منهما أيضا لا في تصميم البناء المذهبي« Structure du système » بل في أسلوب البحث عن مخرج لتفسير الابصار الحسي الذي يجزم به الواقع في الوقت الذي أعملت فيه اللامادية معولها لهدم المادة والمحسوس•

واذن فهناك النور العقلي والنور الحسي • فالأول هو المبـــدأ والثاني أثر لهذا المبدأ ، أما التقويم الحقيقي لهذا الأثر من حيث علاقته بالبناء الوجودي فذلك أمر يتقرر بعد الفصل في مشكلة وجود الأجسام في هذا المذهب الروحي وفي حقيقة الحس والمحسوس ، وعما اذا كانت هذه المرئيات الحسية التي يظهرها النور الحسي ــ وهو أثر للنور العقلي ــ حقيقة أو وهمية ؟ وان صح القول الأول أثار المذهب اعتراضا قويا ، اذ كيف يقرر وجود الأجسام وهي ذات طبيعة ظلمانية مع أن النور هو المبـــدأ الأوحد للوجود وما عدا النور عدم محض وأوهام ؟ وان صح القول الثاني وهو أن هذه الأجسام وهمية أثير اعتراض آخر ، وهو كيف يعمل النور العقلي على اظهار ما هو وهمي عن طريق أثره الحسي وهو النور المحسوس ؟ وأيا ما قلبنا أوجه المشكلة تبرز جملة من الاعتراضات التـــي قد تفتر حدتها اذا ما رجعنا الى تقرير الحقيقة التي أشرنا اليها وهي أننا بصدد مذهب يقوم على المشاهدة وحدها وأننا بازاء جبرية فكرية ملزمة ترسم الطريق للباحث وتخضع المعترض لمستلزمـــات الادراك المبـــاشر ودواعيه •

٥ ــ والكلام على الأجسام ومركزها الوجودي يفضي بنا الى أن

---

(١) مالبرانش «البحث عن الحقيقة» (الرؤيا في الله) فصل ٦ ص ٢ كتاب ٣
(٢) راجع باركلي «نظرية الرؤيا»

نطرق طرقا خفيفا مبدأ الثنائية الى أن يحين التعرض للموضوع جملة وتفصيلا حين الكلام على المادة والظلام • فالظلام نقيض النور • وهنا كما بينا يختلف الموقف عن موقف الزرادشتيين الذين يقولون بمبدأين متغايرين وذلك انسياقا مع القاعدة الأفلاطونية (المحدثة) التي تذهب الى أن الواحد لا يصدر عنه الا واحدا ، فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة الى جانب الروح أو النور الى جانب الظلام ؟ وعلى ذلك فقد لزمت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد السهروردي يحاول التهرب من الثنائية• فهو يقرر المبدأ الافلاطوني المحدث من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو في نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة الى جانب الروح أو النور الى الظلام فهناك وجود ولا وجود • واذا سلمنا بهذا الرأي فكيف نبرر وجود الأجسام ما دام اللاوجود معدنها ، وكيف نجيز لأنفسنا القول عن الأجسام انها موجودة وان لها وجودا حقيقيا محسوسا ؟ يجب اذن أن نقرر في صراحة : اما أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية •

والواقع أن موقف السهروردي الميتافيزيقي يثير هذا التساؤل • فبينما نجده يجعل الظلام لا وجودا نجده من ناحية أخرى يشيد منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الغاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما الى ذلك • ولا نجد تفسيرا لهذا الموقف الا في التسليم بأنه موقف لا مادي لا يعترف بوجود الأجسام الا على أنها أوهام حسية تتراءى لنا في عالمنا الحسي • وهو يربط بين هذا الموقف الأفلاطوني التقليدي ونظريته الصوفية في الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقي اليها النفس بعد التجرد من الرغائب الحسية ومجاهدة نوازع الحس وشواغله • ولعلنا أن تتغاضى بعض الشيء عن تقسيمه للموجودات الى نورية ومظلمة ، ووضعه للنورية منها الى جانب

المظلمة في تقسيم (١) يقتضي أن يكون الأساس فيه واحـدا ؛ ويعرض السهروردي للموجود النوري فيقرر أنه اما أن يكون جوهرا أي قائمـا بذاته ـ لا يحتاج الى الغير ، واما أن يكون عرضا أي متقوما بالغير • وينطبق نفس التقسيم على الموجود المظلم أو الغاسق • وأما النور فهو اما عرضي أو جوهري ، والأول يسميـه النور العارض وأما الثاني فهـو النور المحض وكذلك يسمى العرض الظلماني «الهيئـة الظلمانـية» (٢) والجوهر المظلم «الجوهر الغاسق» ؛ والهيئة الظلمانية هيئة كغيرها تحتاج الى محل ولا تقوم بذاتها • والجوهر الغاسق لا يحتاج الى محل ويستمد نوريته من غيره في حالة استضاءته وهو ليس نورا محضا أو عارضا وهو لا يدرك ذاته ولا غيره أصلا • ومن الجواهر الغاسقة الأجسام ، ويسمى الجسم برزخا لأنه حائل بين شيئين أي أنه معتم غير شفاف • ولما كان الظلام من طبيعة البرزخ فلذلك لا يؤثر النور ـ لازمه أو فارقه ـ في كونه جوهرا غاسقا ، لأن النور عارض عليه زائد على ماهيته (ان كان ثمة ماهية لما هو قرين اللاوجود) اذ لا يعقـل أن يكـون النـور العـارض مـن ذات البرزخ ، لأن المظلم لا يكون علة في وجود النوراني ولو كان عارضا، اذ أن المعلوم أن جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول ، والنور أشرف من الجوهر الغاسق ، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهـــر المظلم هو المعطي للبرازخ أنوارها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ؛ فالنور الذي يستضيء به البرزخ ليس مصدره برزخا آخر بل أنوار خارجة عنها وهي الجواهر النورانيـــة العقليـة ، وكذلـك الهيئـات العــارضة (٣) التي تتعلـق بالبرزخ لا يمكن أن يكـون البرزخ مصدرهـا ولا علـة

(١) حكمة الاشراق ، قسم الالهيات وفي كل المواضع التي يشير فيها الى هذا التقسيم •

(١) الهيئات الظلمانية هي المقولات التسع •

(٢) الهيئات والعوارض كالاشكال والالوان والطعوم والروائح وغيرها •

وجودها (١) بل أنها تستند الى الجواهر النورية المجردة .

والجوهر المظلم ليست له جوهرية عينية بل له اعتبار عقلي فقط لأن الجوهرية الحقة عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في كماله عن المحل وليس الجوهر الغاسق كذلك . والاعتبار العقلي الذي نستند اليه في تقريرنا للجوهر المظلم لا يسبغ على هذا الجوهر وجودا لأنه مظلم لا نور فيه ، ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلي فقط على أنه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادي من حيث أنه ضرورة واقعية تتطلب حلا من الفيلسوف . واذا تناولنا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنه يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ميتة لا ميزة لاحداها على الأخرى الا بالعوارض والمقادير والأشكال . وهو يخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطي التقليدي موقف المشائين الاسلاميين القائلين بالهيولي والصورة . وهو يقر في النهاية فكرة المادة المطلقة التي يعبر عنها بالظلمة ، أي أننا هنا أمام موقف لا مادي جديد — كما أشرنا — يقوم على نفس الأسس التي قامت عليها المذاهب اللامادية مستندا الى دعاوي صوفية ومطالب روحية عميقة .

٦ — غير أن تنظيم الموجودات من أعلى قمة في الوجود الى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفا شاملا للأنواع التي تنتظمها سلسلة الموجودات . فهل نقبل فكرة النوع الأرسطية Species فنفسر على أساسها تسلسل الموجودات ؟

---

(١) حكمة اشراقية ص ٣٠٤ «أن الجسم لا يوجد جسما» . «واذا دريت انك في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ ، فاذا كان من النور الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة ، فالاولى أن يقصر البرزخ عن ايجاد البرزخ» .

ان هذا الموقف الجديد يرفض فكرة النوع الأرسطية (١) ويقرر حقيقة تتصل أشد الاتصال بمذهب يقوم على الفيض النوراني وحده ، فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهي النور فيجب اذن أن يرجع الاختلاف بينها الى شدة النورية ونقصها فحسب ،فتتخذ الموجودات النورية مراكزا لها في السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ،ويعتبر

---

(١) حكمة أشراقية ص ٣٠٤ «ملخص» ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون . ذلك لان الانوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والاصل النوري . وانما يمكن التمييز بينها لا عن طريق اقامة انواع منفصلة قائمة بذاتها كالانواع الارسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجواهر من أعلى الى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها ، وهذا مما لا يفسح مجالا للتغاير الاساسي الذي تقوم عليه فكرة الانواع الارسطية. ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كانت احداها علة والاخرى معلولا ولاقتضى التسليم بأن احداهما ترجحت على الاخرى بدون مرجح او مخصص . والرد أن الاختلاف من حيث النقص والكمال كاف لاظهار مبدأ العلية ، واذن فيجب التسليم بأن النور كله ــ الجوهر والعرض منه ــ لا يختلف الا من حيث النقص والكمال ، والانوار المجردة كلها غير مختلفة الحقائق ... ولكن اعتراضات المشائين تدحض اتحاد العقول في الحقيقة والانواع في الطبائع ، فنقول لهم ان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب اليه المشاؤون كان مركبا من أجزاء وأقلها جزءان وهذان الجزءان اما أن يكون كل منهما جوهرا غاسقا أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهرا غاسقا والآخر هيئة ظلمانية ، ففي الحالة الاولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة تركب النور مما ليس بنور وكذلك في الحالة الثانية ، أما في الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل في النور لاستحالة حصول النور مما ليس بنور ، واذن فلا تختلف الحقيقة النورية اذ هي حقيقة واحدة غير مختلفة نوعا بل تتميز من حيث الشدة والضعف في النورية . ولكن السهروردي يعارض هذا الرأي في اللمحات ص ١٢٦ مخطوط، اللمحة الرابعة فيذكر «أن العقول كل واحد نوع» ويبدو أنه كان متأثرا في اللمحات بالارسطية أو أنه يشير الى نظريته في «أرباب الأنواع»

الكمال والنقص من حيث غني الموجود (١) وفقره في النور أي شدة النورية • وتنقسم الموجودات على هذا الأساس الى كاملة وغير كاملـة أي أن الاختلاف في الكم يؤدي الى اختلاف في الكيف ، ان صح تفسير الشدةالنورية ــ وهي عقلية ــ بالكم‌وهو مقولة تنطبق على ما هو مادي• وهذا الموقف يؤدي الى القول بوحدة شاملة للموجودات وهي خطوة أولى الى التسليم بوحدة الوجود فليس غريبا اذن أن يكـون الموقف الاشراقي الجديد تمهيدا مباشرا لوحدة الوجود عند ابن العربي •

٧ ــ اتضحت لنا في الفقرات السابقة بعض الأسس التي يقوم عليها المذهب الاشراقي ، فعرضنا للنور كمبدأ للفيض ، ثم ألمعنا الى ما ليس بنور أو عدم النور المحض وهو الظلام ، وقررنا أن النور والظلام لفظان اشراقيان لهما مدلول وجودي ، فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود ،فأما

(١) تلويحات ص ٩١ مصور ــ المورد الثاني ــ التلويح الاول يذكر تعريفا للغنى ــ «المطلق الغني هو الذي لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هي كمال له » . وفي حكمة الاشراق ص ٢٨٤ . « النور قسمان غني وفقير والاول هو مالا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره ، والثاني ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له ، وصفات الشيء اما أن تكون له في ذاته ــ ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل ــ ومنها ما يقاس في الشيء بالنسبة الى غيره ، وهي اضافات كالعلم والقدرة، واما أن تكون له بسبب الغير وهي الصفات التي تحمل على الشيء في نسبته الى الاشياء الاخرى كالمبدئية والخالقية .

واذن فالغنى هو مالا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاهـا الاضافة ، والغني المطلق هو ما يكون غنيا من كل وجه ، وهو ما لا يتوقف على غيره في ثلاثة أشياء :

(ا) في ذاته . (ب) في هيئات متمكنة من ذاته . (جـ) في هيئات كمالية له في نفسه هي مبادىء اضافات له الى الغير . والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من هذه الثلاثة سواء في ذاته أو في الهيئات المتمكنة في الذات والهيئات الكمالية التي له في نفسه مثل العلم ، فالغني يتصف بالوجود الذاتي والوجوب الذاتي ، والفقير يستند في وجوده الى الغير ويتصف بالامكان في مقابل الوجوب .

النور فانه لا يخضع للتعريف المنطقي اذ هو أظهر من أن يعرف،والظلام عدم النور ، ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغنى والفقر •

ولما كان الوجود في مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد أو الله تعين علينا أن نبحث عن صفات هذا المبدأ • وأن نبين أثره في سلسلة الموجودات الصادرة عنه • وعلى هذا فسنتناول الواحد أو نور الأنوار كما يسميه المذهب الاشراقي •

الفصل الثاني

الله « نور الانوار »

١ ـ حاول كثير من مؤرخي الديانات القديمة أن يستبطنوا الرموز الدينية في بعض الديانات القديمة وعلى الأخص في الديانة المصرية القديمة ، وانتهى العالم بزستد من تحليله لأسطورة أوزيريس الى أن المصريين القدماء كانوا أول من قال بالتوحيد ، وقيل ان اليونان القدماء أخذوا فكرة التوحيد عن الفراعنة ، وأما اعتقادهم في آلهة متعددة على رأسها زيوس فقد كان اعتقاد العامة لا الخاصة ، اذ أن هذه الآلهة هي صفات متعددة لجوانب الشخصية الالهية الواحدة ، ولكن الميثولوجيا اليونانية تشير الى تعدد الآلهة كحقيقة واقعة .

واذن فلم تكن لدى قدماء اليونان قبل أفلاطون فكرة واضحة مميزة عن اله واحد .

وكان أفلاطون أول من أشار الى فكرة الله الواحد عند اليونان وعلى الأخص في الباب السادس من الجمهورية ، وجاء أرسطو وتناول فكرة الألوهية في الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول مدللا على أنه يجب الوقوف عند اله واحد .وقد كان لموقف أرسطو أثر كبير في موقف أفلوطين فيما بعد بصدد فكرته عن الواحد ، وقد أشار فورفوريوس (١) مؤرخ حياة أفلوطين الى ذلك بقوله : ـ

(١) Vita Plotini, 14.

« اننا لا نجد تعاليم ما بعد الطبيعة في التاسوعات فحسب بـــل نجد الى جوارها تعاليم كتاب النفس لأرسطو » •

هذا الاله العلي الكامل الخالص موضوع الرغبة السامية والذي ذاته لا تشتهي الا ذاته ، لا يظهر بصورته الكاملة الا عند أرسطو وفي الأدب الأفلاطوني في العهد الامبراطوري •

ويرجع التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون الى عـــهد سابـــق لأفلاطين ، فقد تأثر في ذلك بأستاذه أمونيوس ساكاس ، ومن المعروف أن هذا الاتجاه الى التوفيق كان سائدا في العصر الذي سبق أمونيوس حتى أن الذين كانوا يحاولون التوفيق كانوا لا يفرقون بين آراء كل من الفيلسوفين • ولما تزعم Atticus حركة تجديد الأفلاطونية وهي حركة مضادة للأرسطية ، كان متأثرا بالرواقية والأرسطية • أما الذين تولـــوا حركة التوفيق فمنهم : Albinus (١) Numenius حتى لنجد الأول يحشد النصوص الأرسطية في كتاباته حشدا ، وقد وضع الله بالمعنى الأرسطي (٢) على رأس عالم المثـــل الأفلاطوني ، وهو يجمـــع في الفصـــل العاشر من كتابه بين ما ورد في البارمنيد وفي الجمهورية عن الواحد وبين لاهوت ما بعد الطبيعة ونقتطف منه ما يلي : —

« ولما كان العقل أرفع من النفس ، والعقل بالفعل أسمى من العقل بالقوة ، وعلة الأول اسمى من علة الأخير ، فهذه العلة هي الاله الأول وهو العلة الفاعلية الأزلية بالنسبة لعقل العالم ، وهو كالشمس تتحـرك حوله الأشياء وهو لا يتحرك ، وكموضوع الرغبة تتحرك الرغبة نحـوه

---

(١) مؤلف الـ Didaskalikos

(٢) راجع Armstrong : The Structure of the Intelligible Universe ir the philosophy of Plotinus, PP. 1-13

وهو ثابت ، وعلى ذلك فهذا العقل يحرك عقل العالم كله ، ولما كان العقل الأول هو أسمى العقول ، كان من الواجب أن يكون موضوعه أسمى الموضوعات ، وليس هناك ما هو أسمى من ذاته ، واذن فذاته هي موضوع معرفته » •

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية ، ولم تكن محاولة أصيلة بل ترجع كما بينا الى تيار التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية ، ولا يظهر في هذه النقطة بالذات أي أثر ذي أهمية لتيار الفكر الشرقي أو لأي عنصر خارج عن الفكر اليوناني، فالله وهو المصدر الأسمى للوجود عند أفلوطين هو اله أرسطو ارتفع به أفلوطين الى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين الـه الخير عند أفلاطون وجعل صلة بينه وبين المثل في العقل الأول ، وذلك بالاضافة الى ما ورد في البارمنيد من تشبيهات شعرية ، ذات طابع رمزي ، تشير الى استحالة التعبير عنه ، وعدم وضعه تحت أي حد منطقي لأن طبيعته لا تقبل التعريف • هذه هي الخطوط الرئيسية لفكرة الواحد عند أفلوطين ، انحدرت اليه من التراث اليوناني القديم ، فتناولها وعرض لها في شيء من التفصيل في «التاسوعات» ورفض فكرةالحاق المعرفةبالواحد خوفا من ايجاد عارف وموضوع للمعرفة في ذات الله وجعل الواحد فاعلا ومريدا فقط ، هذا على الرغم من أنه رتب المعرفة للعقول التي تفيض عن الواحد في السلسلة الوجودية ، وكما آل هذا التراث الى أفلوطين من قبل ، تناولته أيدي النقلة من السريان بعد أن اختمر تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ومدارسها الشرقية والغربية ، ثم ما لبث أن ذاع بين المثقفين من العرب ومواليهم فتأثر به علماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، وتناولته فئة بالنقد ، وفئات بالدرس والقبول ، وتكونت مشائية اسلامية بلغت الذروة عند ابن سينا ، ولا شك أن الاشراقية قد تأثرت الى حد كبير بما

ورد في التاسوعات عن هذه الفكرة بالذات ، وسنرى فيما يلي مبلغ هذا التأثر .

٢ ــ هذا فيما يختص بالتطور التاريخي لفكرة الواحد ، ولما كانت المذاهب الالهية في مجموعها تهدف الى غاية واحدة وهي اظهار أثر الله في المخلوقات أو الوجود بأسره ، كان على الباحث أن يبدأ بالكلام عن هذه العلة الأولى ثم يعرض الكلام من آثارها ونتائج تدبيرها وتختلف هذه المذاهب ان جنوحا الى تغليب الذات الالهية وترفيق الموجودات حتى تختفي الشخصية الالهية ويصبح الوجود ذاتا واحدة هو الله وهذا ما يسمى بوحدة الوجود ؛ وأقرب الى هذا المذهب ، من حيث المنهج ، المذاهب التي تجعل الله علة مباشرة الحوادث صغيرها وكبيرها كما فعل الأشاعرة وكما فعل مالبرانش (١) ، أو تلك التي تنفي الجانب الروحي من العالم وتتكلم عن وجود مادي فحسب كما تفعل المذاهب المادية . وأقل المذاهب تطرفا مذهب أرسطي معتدل يجمع بين موقف أرسطو من تقرير وجود الله كعلة أولى ، وموقف القديس توما (٢) الذي أظهر العلية الالهية في العالم بعد أن جعل أرسطو الله بعيدا عن العالم لا يعلم من أمره شيئا .

٣ ــ ما موقف السهروردي اذن من هذه المذاهب المتعددة ؟

يميل الشيخ الاشراقي الى اتخاذ الموقف الأشعري من تغليب العلية الالهية بصدد العالم وتقرير أثرها المباشر على الموجودات وسنرى حين الكلام على نظريته أنه في الوقت الذي يجعل الاشعاع فيه من الموجود الأعلى ما هو أقل منه ومن هذا الأخير الى ما تحته الى نهاية السلسلة الوجودية ، نجده يقرر أن هناك فيضا آخر من الاشعاع يتجه من نور

(١) مالبرانش : (Occasionalism)
(٢) تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ــ يوسف كرم .

الأنوار أي الله الى كل موجود مباشرة وبدون واسطة ؛ غير أنه يلوح أن هذا الاتجاه الأشعري ليس نهائيا في مذهب الاشراق اذ أن هناك أواصر قوية تجعل المذهب يقترب بعض الشيء من وحدة الوجود وقد وصل بالفعل الى مداه عند ابن عربي وليس الواحد هنا أرسطاليا بعيدا عن العالم ولا أفلاطونيا يتساوى والنقطة الرياضية في التجريد والتعطيل عن الصفات بل انه في مذهب كهذا يتصف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الالهية خصبة مطلقة الغني ، فكما أن أفلوطين يرى الكمال الالهي وسمو الواحد في نفي الصفات عنه بعدا به عن الموجودات ، يرى السهروردي الحاق الصفات به لا على النحو الانساني (١) ، فهو واجب الوجود وغيره ممكن بالنسبة له ، وصفاته عين ذاته وهي لا تغاير بالذات خوفا من اثبات التعدد في الذات الالهية .

٣ ـ وأول ما يعرض لنا بهذا الصدد مشكلة اثبات وجود الله وقد درجت المذاهب الالهية على التعرض لهذا البحث فصار بحثا تقليديا يعرض له سائر المشائين من الاسلاميين وغيرهم وفي مذهب كهذا لم نكن بحاجة الى أدلة متعددة لاثبات وجود الله ما دامت الحقيقة تأملية ذوقية ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الشيخ يحشد في تواليفه الأدلة حشداء .

أ ـ وأهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود يقوم على اثبات وجوده عن طريق اثبات وجود النفس الناطقة وهذا الاثبات يتكرر في معظم كتبه مثل التلويحات والهياكل وحكمة الاشراق واللمحات والمطارحات ، وهو مستمد من تيماوس لأفلاطون ومن رسالة الأقانيم الثلاثة (٢) لأفلوطين ومضمون الدليل «أن الأجسام تشترك في صفة الجسمية

---

(١) ليس هذا الموقف جديدا فقد قال به المتكلمون من قبل ، راجع الملل والنحل جـ ١ بخصوص الصفاتية .

(٢) التاسوعات الفقرة الثالثة من رسالة الاقانيم الثلاثة .

وتتفاوت في درجة الاستنارة اذ أن النور الذي ينيرها عارض لها وليس قائما بها ومن ناحية أخرى فان النور العارض ليس ظاهرا لذاته ؛ أما النفس الناطقة فعلى عكس الجسم ظاهرة لذاتها أي أنها تدرك ذاتها ومن ثم فانها نور قائم بذاته ؛ ولكن النفس الناطقة حادثة أي أنها بحاجة الى مرجح للوجود يكون أشرف منها أي أشد في النورية ، فان كان هذا المرجح واجبا وقفنا عند هذا الحد ، لأنه لا يمكن أن يوجد واجبان بنفس الصفات ، وان لم يكن واجبا استمرت السلسلة الى أن نصل الى واجب الوجود ، وهكذا نصل الى اثبات واجب الوجود عن طريق اثبات وجود النفس الناطقة • يقول في الهياكل : «(١)» •

« والنفس هي قائم دلت على الحي بذاته ، القيوم الوجود الظاهر بذاته لذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائق الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره •» وهذا الدليل قد عرضه المشاؤون الاسلاميون من قبل وأشار اليه أفلوطين في التاسوعات وأورده ابن سينا في النجاة ولكن الصورة الاشراقية التي اتخذها عند السهروردي ذات طابع جديد وان كان المضمون واحدا •

ب ـ والاستدلال الثاني قديم أيضا عرض له المتكلمون وابن سينا وهو تقسيم الوجود الى واجب وممكن ولا يمكن أن تستمر سلسلة الممكنات الى ما لا نهاية ، فيجب أن تنتهي عند واجب الوجود • وهو يعرضه في التلويحات ، وهذا الكتاب كما بينا في المقدمة يتضمن عرضا للمذهب الأرسطي المشوب بالأفلاطونية المحدثة على الصورة التي وصل بها الى الاسلاميين •

حـ ـ والاستدلال الثالث يشير الى أن الهيولي غير واجبة والصورة غير واجبة لأنهما محتاجان في وجودهما كل الى الآخر فهما ممكنان ،

---

(١) واسطة الهيكل الرابع من هياكل النور ـ القيوم .. الذي وجوده عينه والذي وجوده أقام كل وجود •

والأجسام كلها ممكنة ولا يمكن التسلسل في الامكان الى ما لا نهاية فيجب الانتهاء الى واجب الوجود (١) .

د ــ وهناك أدلة كثيرة يحشدها حشدا في المطارحات والتلويحات ويلخصها في اللمحات ومعظمها أورده ابن سينا(٢) والمشاؤون الاسلاميون. فمنها أن كل متحرك يلزم له محرك ولا يمكن التسلسل الى مالا نهاية فيجب الوقوف عند محرك ثابت لا يتحرك وهو واجب الوجود . وهذا دليل المحرك الأول الذي وضعه أرسطو . ودليل آخر مقتضاه أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، اذ ما من مقولة الا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر الى محدث أو محل فيكون ممكنا ؛ وجميع المقولات ممكنة وهي من ثم تفتقر الى واجب لا يقع تحتها بل تنتهي سلسلتها اليه فيكون وجوده وجودا بحتا غير متكثر . وواضح أن جوهر هذا الدليل هو تقسيم الوجود الى واجب وممكن كما أشرنا سابقا . ودليل أخير يذكره في المطارحات (المشرع الأول) وهو أن الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة فهو في حكم ممكن واحد في أنه يفتقر الى علة ، فعلتها (أي الممكنات) اما نفسها أو جزء من أصلها أو خارجة عنها ، والأول يوجب تقدم الشيء على نفسه وعلى علله (والثاني يدخل تحته) والثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود . ويعترض الشيرازي (٣) على هذا الدليل بأن مجموع علل الجزئيات لا يمكن أن يعتبر على أنه علة كلية ، اذ لا يمكن القول بأن العلل الجزئية تتحد وتصبح شيئا واحدا اذن فلا بد من ذكر التسلسل والدور .

---

١ ــ التلويحات ص ٨٣ فوتوغرافيا برلين « المورد الاول » التلويح الاول ويلاحظ أن هذا الاستدلال مشائي .
٢ ــ راجع الهيات النجاة . اثبات واجب الوجود .
٣ ــ الاسفار الاربعة (الفن الاول ــ الموقف الاول) .

ومجمل القول في الأدلة التي ساقها السهروردي أنها ادلة مشائية في حقيقة أمرها وان كان بعضها قد اصطبغ بصبغة اشراقية ظاهرة وهو دليل النفس الناطقة .

والحق أن اثبات الواجب في مذهب كهذا يجب ألا نسلك فيه طريق الاستدلال المنطقي فالطريقة الروحية عكس الطريقة المنطقية ، اذ أن الواجب يستدل به على الموجودات ولا يستدل بها عليه وهذه هي طريقة أهل المجاهدة والنظر الروحي (١) .

٤ ـ وبعد اثبات وجود الواجب يتعين علينا أن تتناول مشكلة الوحدة الالهية ، فالله واحد ، ولكن ما معنى هذه الوحدة وهل تنطبق معانيها المختلفة على الله ؟ فهل هو واحد لا شريك له ؟ وهذه هي الوحدة الحسابية أو الرياضية ، ثم هل هو واحد في ذاته ؟ وحدة الذات الالهية (٢) . وأخيرا هل فعله واحد ؟ وحدة الفعل الالهي .

أ ـ فمن حيث وحدانية الله «اذا كان هناك واجبا الوجود لزم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منهما على شيء ما يكون ممكن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما يميز أحدهما عن الآخر ، اذ المعقول أنهما يصبحان شيئا واحدا» . ومضمون هذا الدليل أن الله واجب الوجود وهذا افتراض وصلنا اليه عن طريق عرضنا للممكنات واحتياجها الى ما هو ضروري فنصل الى اثبات واجب الوجود ، ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك غير واحد فقط واجب الوجود لامتناع وجود اثنين أو أكثر لهما نفس الصفة اذ لو حدث ذلك لاختلفا واستندت شخصية الأول على وجه للاختلاف يتميز به عن الواجب الآخر ، وحينذاك يصبح

---

١ ـ راجع الاسفار الاربعة . الفصل الثالث الموقف الاول من الفن الاول .
٢ ـ راجع المطارحات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

الواجب ممكنا لآنه يستند الى ممكن في اظهار شخصيته وتميزه ، وعلى ذلك فسنصل الى اثبات واجب واحد للوجود • هذا الدليل مشائي نجده في النجاة وعند المتكلمين ولا يبدو أي أثر للاشراقية فيه •

أما الوحدة الذاتية أو التوحيد الذاتي فمعناه النظر الى الذات الالهية كوحدة لا تقبل الانقسام او التركب من أجزاء ، لأن هذه الأجزاء لا بد أن تعتمد على بعضها ، والذي يستند الى شيء آخر لا بد أن يكون ممكنا في ذاته ، واذن فسنثبت أجزاء ممكنة في ذات الله ، وهذا مما لا يؤدي بنا الى اثبات ذات الهية واحدة واجبة ونحن قد أثبتنا ذلك ، فاذن يبطل التسليم بتركب ذات الله من أجزاء (١) •

حـ ـ ثم ننظر الى الذات الالهية من ناحية صفاتها فنرى أن صفات الله عين ذاته ، وأنه ليس هناك تعدد في هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة في الذات الالهية • وهذا هو التوحيد الصفاتي ، والموقف هنا ليس جديدا اذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأي فيما يختص بتقرير وحدة الصفات في الذات الالهية ، فقالوا ان الصفات هي عين الذات تهربا من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هنا كموضوع ومحمول أي تعدد •

هذا هو الموقف الذي يتخذه السهروردي في الهياكل وفي المطارحات(٢)، أما في التلويحات فانه يقترب من نفي الصفات عن الذات الالهية واثبات

---

١ ـ المطارحات ، المشرع السابع الفصل الأول .

٢ ـ المطارحات ص ٤٨٨ « وفي الجملة الاول محيط يجمع الاشياء من دون حاجة له الى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها وادراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد ، والصفات التي هي كلها صفات كمال راجعة الى ذاته ، وله صفات سلبية واضافية ، وأما التكثر في ذاته فممتنع ، هذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة المشائين وليس فيه مخالفة للحق وأما البيان ففي حكمة الاشراق » .

تجردها مع الحاق أسمى الكمالات بها (١) ، يقول في التلويح الثاني من المورد الأول « ان من المعقول قسمين : ذات كمالها بنفسها ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها من الصفات . والأولى أتم لعدم افتقارها في كمال الى زايد ، فالمتجردة عن الصفات اذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل أكثر فهي أكمل . » ولكنه يعود في نفس الموضع فيذكر أن « لله صفات اضافية لا صفات يلزمها الاضافة ، وله صفات سلبية كالقدوسية والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحدانيته عز سلطانه » . والمراد من هذا النص أن كمالات الذات الالهية لا توجب تكثرا فيها ، ولواجب الوجود من حيث الصفات من كل متقابلين أشرفهما والحق لا ضد له ولا ند ولا ينسب الى أين « وله الجلال الأعلى والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل المخصص » .

د ـ وينظر أيضا الى وحدة الذات الالهية من حيث توحيد الفعل ، ويمكن أن نعرض هنا لقضيتين : الأولى أن الفعل وارادة الفعل شيء واحد عند الله ، والقضية الثانية أن لا مؤثر في الحقيقة الا الله ؛ والقضية الأولى تشير الى نفس ازدواج الذات الالهية ، وأما الثانية فتشير (٢) الى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه اشعاع منه ، ونسبة الفعل الى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ، اذ « أن نور الأنوار لغلبته وشدته هو الفاعل الغالب في الحقيقة مع كل واسطة ، المحصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة » .

---

١ ـ راجع ارمسترونج تصميم العالم المعقول في فلسفة أفلوطين ، ص ٦ من حيث الجمع بين الوحدة الرياضية والتجريد المطلق في ذات الله وبين الحاق أسمى الكمالات بها وأن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه متناقض لأننا أمام حقيقة لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها اذ أنها متعالية لا تخضع لقواعد المنطق .

٢ ـ حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني عشر .

يتبين اذن أن هناك اتجاها الى الموقف الأشعري بصدد العلية المباشرة لله غير أن نظرية الفيض أو الاشراق هنا تخفف من حدة هذا المبدأ بعض الشيء لوجود الوسائط النورية ، وذلك مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الاشعاع المباشر الذي ينتظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقا غير طريق الاشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية ، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته ؛ فالأرسطيون يركبون العالم وينظمون الموجودات في ترتيب محكم ثم يضعون الواحد فوق هذا النظام المتماسك ، ومن ثم فان فاعلية الله لا يمكن أن تقضي على هذا النظام الضروري ؛ وكذلك الاتجاه العقلي عند المعتزلة ، اذ أن الحقيقة العالمية ذات طابع ذاتي ونظام ضروري ، وعلاقة المحرك الأول أو العلة الأولى بها علاقة ضرورية عقلية بعيدة عن التصور الروحي الصوفي ، ولكنا هنا ازاء مذهب يقوم على اعتبار الحقيقة الالهية ذات أثر مباشر في أدق تفاصيل الموجودات ، وان بدا من النصوص الاشراقية ما يبعد المذهب عن الأشاعرة الذين يقررون أن علية الله المباشرة تتدخل تدخلا فعليا في الحوادث الكبيرة والصغيرة على السواء حتى أن جسما حارا لا يمكن أن تستمر حرارته الا بفاعلية مباشرة من الله (١) • ولكن اعتبار الوسائط مجازية — وهو من قبيل التنظيم المذهبي — يقضي على كل أمل في ابعاد المذهب عن الاتجاه الأشعري ، ولكنه في الوقت نفسه يجعل المذهب قريبا جدا من وحدة الوجود كما بينا وهذا على الرغم من أن السهروردي رفض صراحة نظرية وحدة الوجود •

جاء في شرح الهياكل « ثم يعرض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعواهم ويرى أن خطأهم راجع الى أنهم لما رأوا أن النفس فيض

---

١ — راجع مقالات الاشعري ٣٥٨ — ٣٥٩ ودلالة الحائرين لابن ميمون ترجمة مونك Munk ص ٣٨٨ •

أو نور من الله ، قالوا انها جزء منه ، وانها متحدة معه ثم أنها وهو شيء واحد وهذا خطأ محض ، اذ كيف تخضع الذات الالهية لشهوات البدن وبلياته » (١) •

٥ ــ المعرفة الالهية : ويتعين علينا أن نتناول ناحية هامة في علاقة الواحد أو الله بالموجودات ، فكما أننا نبحث عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم كذلك نحاول استقصاء العلاقة الابستمولوجية بينهما ، فهل هي علاقة عارف بموضوع للمعرفة ، وكيف نفسر معرفة الله لذاته ، وهل تؤدي بنا الى الثنائية التي تعصف بذات الله الواحد ؟

ان كثيرا من المذاهب تقيم الوجود على أساس المعرفة وتجعلهما متطابقين ؛ وقد تكون نظرية أرسطو من الأصول التي تفرعت عليها مثل هذه المذاهب ، اذ أن هناك مبدأ أرسطيا يعرضه أرسطو في كتاب النفس (De Anima) مؤداه أن العقل يصبح الموضوع الذي يفكر فيه ، « The mind becomes what it thinks » أي أن الذهن العارف وموضوع المعرفة يصبحان شيئا واحدا • ولما كان الله أسمى من كافة الموجودات فليس هناك بالضرورة ما يصلح لكي يكون موضوعا للمعرفة الالهية غير الذات الالهية • ولكن هذه القضية الخطيرة من وجهة النظر الميتافيزيقية أثارت اشكالا عند أفلوطين اذ أنه بعد أن أثبت الحب والارادة للذات الالهية تهرب من الحاق الفكر بها خوفا من اثبات عارف وموضوع للمعرفة في الذات الالهية وهذا يفضي الى تقرير ثنائية في الذات الالهية ؛ ولكن أفلوطين مع هذا يشير الى المعرفة الالهية في مواضع أخرى من التاسوعات ولا يتخذ بصددها موقفا ثابتا ، وقد أوضح القديس توما رأي أرسطو فذهب الى أن فعل المعرفة نفسه هو الذي يوحد بين العارف وموضوع

---

١ ــ شرح هياكل النور للدواني ، الهيكل الثاني مخطوط .

المعرفة حيث تنتفي الثنائية وأن عملية التوحيد تصل الى كمالها ومداها اذا تطور الفعل الموحد وهو المعرفة وأصبح حبا (١) •

والقضية الأرسطية اذا طبقناها على الواحد هنا أو نور الأنوار وأخرجناها من الحيز السيكولوجي الذي وضعها فيه أرسطو الى الحيز الميتافيزيقي الذي أقحمها عليه أفلوطين ، نجد أنها غدت قضية خصبة نستطيع أن نفسر بها فعل المعرفة الاشراقية حين يشيد الوجود ــ هذا موقف أصحاب نظرية المعرفة الوجودية • وقد فسر المشاؤون الاسلاميون المعرفة الالهية بأنها ارتسام صور الممكنات في ذاته وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي • أما فورفوريوس فكان يقول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة • وذهب أفلاطون الالهي واتباعه الى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية ، وأنها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها • ويذهب المعتزلة الذين يثبتون المعدومات الممكنة قبل وجودها الى أنعلمه تعالى بثبوت هذه الممكنات في الأزل (٢) •

ويعرض الشيخ المقتول لهذا الموضوع في حكمة (٣) الاشراق فيذكر أنه ليس من شرط الابصار انطباع صورة الشيء المبصر في الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على الشيء المبصر (المستنير) فيدركه ما دام أنه لا يوجد حجاب بين الباصرة والشيء المبصر ، ولما كان نور الأنوار نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات الحسية والعقلية عنه لذلك فهو

This unitive act however, can only attain to its completion if knowledge (1) engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica 1-43. راجع أيضا المطارحات المشرع السابع •

٢ ــ الاسفار الاربعة للشيرازي ، السفر الاول ، الموقف الثالث ، الفصل الثالث •

٣ ــ حكمة الاشراق مقالة ثامنة ، الفصل العاشر •

يدرك جميع الأشياء بالاشراق الحضوري أي بالاشراق الدائم المستمر •
ويرد على المشائين قائلا انهم ذهبوا الى أن علمه تعالى بالأشياء منطو تحت علمه بذاته ، ويفسرون العلم بأنه عدم الغيبة ، فعلمه بذاته هو عدم الغيبة عن ذاته ، وعلمه بالأشياء هو عدم الغيبة عن الأشياء ، ولما كانت الأشياء لوازم لذات الله فيجب اذن أن يكون علمه بذاته متضمنا علمه بالأشياء ، ويرى أنه يمكن ابطال آرائهم من ناحيتين :

الأولى ــ أن تضمن علم الله بذاته علمه بالأشياء يوجب التسليم بوجود كثرة من الصور في ذاته وهذا محال •

والناحية الثانية ــ أن عدم الغيبة أمر سلبي لا يمكن بحال أن يفسر حقيقة العلم الايجابي ، ثم كيف يندرج العلم بالغير وهو ايجابي تحت مقولة السلب •

ثم أن العلم بالملزوم لايمكن أن يتضمن العلم باللازم اي (بالأشياء) ، فالانسانية مثلا تنطوي على الضاحكية ، ولكن العلم بها غير العلم بالضاحكية • وقد رد الشيخ ما أورده المشاؤون من أن ذات الله يصح أن تتضمن أعراضا لا ينفعل الله بها وذلك تبريرا لموقفهم من مشكلة المعرفه الالهية الكلية ، ولا يقبل السهروردي هذا لأن هذه الأعراض ما دامت متضمنة في الذات فان الذات تتصف بها وتنفعل (١) ، واذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الاشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتألهين ومقتضاه أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته• وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي كما ذكرنا اما بأنفسها كأعيان الموجودات والمجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض

١ ــ راجع المطارحات للسهروردي ، الالهيات ، المشروع السابع ، الفصل الأول •

الأجسام كالفلكيات واما بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضيـة والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية ، ولا يلزم من هـذا العلم تغير في ذاته لأنـه حضوري اشراقي لا يتم بصورة .

ويذهب المشاؤون من ناحية أخرى الى القول بأن علم الأول بالأشياء يكون قبل وجودها ، وهذا هو تفسير العناية عندهم ، ولكن هذا يقتضي وجود صور الأشياء في ذاته وهو محال لأنه يقتضي التسليم بالكثرة فـي ذات الله ومن ناحية أخرى يقتضي تفسير علم الله بالأشياء قبل وجودها بأنه علم بالقوة للأشياء ، والله منزه عن العلم بالقوة ـ ويرى السهروردي أن علم الله بالأشياء الخارجية هو نفس تلك الأشياء ، فهي علوم باعتبـار ومعلومات باعتبار آخر ، لأنها علوم من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطاتها به ، وهي معلومات من حيث وجودها في أنفسهـا ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان . قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته (١) ، أي أن هناك اعتبارين للادراك الالهي : الأول ، يستعرض الوجود في شكله الاستقراري الثابت ، وأما الثاني فيستعرضه في شكله المتطور المتغير الخاضع لظروف الزمـان والمكان ، وفي الحالة الأولى ينظر الى الموجودات في ارتباطها بالذات الالهية، أما في الحالة الثانية فينظر الى الموجودات في ذاتها وفي حركتهـا أي أن النظرة الأولى نظرة ميتافيزيقية ، أما الثانية ففيزيقية ، ومعرفة الذات الالهية تشمل الناحيتين ولا يفهم من هذا أن المعرفة من النوع الثاني تتطلب تغيـرا في الذات الالهية (٢) .

١ ـ الاسفار الاربعة للشيرازي ـ السفر الاول ، الموقف الاول .
٢ ـ فيما يختص بالمعرفة الالهية عند المشائين ، راجع النجاة ص ٢٤٩ المقالة الثانية في الالهيات .

الباب الثاني

البناء النوراني

عرضنا في الباب الأول للموقف الاشراقي الجديد بصدد الواحد أو الله وكيف اتخذ هنا تسمية جديدة وهي « نور الأنوار » وتكلمنا عن طبيعة النور وصفات نور الأنوار من حيث أن الواحد هو المبدأ الأول الذي تفيض منه سلسلة الموجودات في عملية الاشراق • فكيف اذن تتم هذه العملية ؟وما هي الوسائط التي يتخذها النور للوصول الى أدنى درجات الوجود ؟ وما هي المبادىء التي يقوم عليها المذهب الاشراقي في جملته ؟

الفصل الاول

مباديء إشراقيه

١ ــ قاعدة الامكان الأشرف :

قبل أن نبدأ في الافاضة عن نظريةالصدور عند السهروردي يتعين علينا أن نعرض لجملة المبادىء التي أقام عليها مبدأه في الصدور أو الاشراق ؛ وأول هذه المبادىء وأهمها هي قاعدة الامكان الأشرف تلك القاعدة التي

يرددها في معظم كتبه ، فيذكرها في التلويحات(١) وفي الهياكل وفي المطارحات وفي حكمة الاشراق وفي اللمحات • ومضونها (على حسب نص حكمة الاشراق المقالة الثانية ، الفصل الحادي عشر) أن الممكن اذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع اذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن اثبات وجود الفرع يتضمن اثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر اذا وجد ما هو اقل مرتبة فان وجوده يشير حقا الى وجود ما هو أرفع منه مرتبة ، والسهروردي يشير الى أن هذه القاعدة أي الامكان الأشرف أشار اليها أرسطو في كتاب السماء والعالم •

« واذا كان الجوهر العقلي أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ، ولما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية ••• واجمال هذا لامام الباحثين أرسطو من اشارة أشار اليها في كتاب (السماء والعالم) ويعني بها أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف » (٢) ويبني المؤلف على هذه القاعدة نتائج هامة منها :ـ

أولا : الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد ••• ذلك لأن نور الأنوار اذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء

---

١ ـ التلويح الخامس المورد الأول ص ٨٩ فوتوغرافيا عن مكتبة برلين ، دعامة عرشية عن قاعدة الأشرف والاخس مضمونها أننا اذا كنا نجد الماديات الغير مجردة ونؤمن بوجودها فلا بد أن هناك موجودات أكثر منها تجريدا وأسمى منها وأشرف مرتبة ولا بد من وجود واحد على قمة المجردات وهو الواحد الأشرف ، وعلى ذلك فان وجود الاخس اقتضى وجود الاشرف ، وفي المطارحات يذكر في الفصل الثالث من المشرع السادس قاعدة الامكان الأشرف والواقع أن مضمون معناها يشير الى امكان الأشرف بغير (الـ) تضاف الى امكان .

٢ ـ المطارحات المشرع السادس الفصل الثالث .

الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر ، واذا كان كذلك فاما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز ، فان جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الأشرف والأخس وهو محال ، وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير أن صدر الأخس عنه بغير واسطة ، اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب — والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات — فيكون قد وجد قبل هذا الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب . ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف لا يصدر عنه الا واحد وهذا الواحد الصادر أقل في الشرفية من نور الأنوار ، ويستنتج من هذا أيضا أن الوسائط بين الواجب وبين الأخس هي الأشرف فالأقل في الشرفية الى الأخس ، أي أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلي دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذي يميز ترتيب الموجودات في المذهب الاشراقي .

ثانيا — اثبات وجود العقل : والنتيجة الثانية التي يمكن استنتاجها من قاعدة الامكان الأشرف هي اثبات وجود العقل من اثباتنا لوجود نفوسنا المدبرة وقد سبق أن عرضنا لدليل سابق بصدد اثبات وجود الله ، وهو الدليل الذي يقوم على اثبات وجود النفس الناطقة والاستناد اليها في تقرير وجود الله ، وهنا نستنتج وجود العقل المجرد من اثبات نفوسنا المدبرة لأبداننا : «والأنوار المجردة المدبرة في الانسان برهنا على وجودها والنور القاهر أعني المجرد بالكلية أي العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف ، فيجب أن يكون وجوده أولا بناء على قاعدة الامكان الأشرف » .

وهو يثير اعتراضا على قاعدة الامكان الأشرف بقوله انها قد لا تصدق في حالة الشخص الذي يكون من المفروض فيه أن يحصل على

كمالات معينة وذلك من ملاحظاتنا لما هو أقل من هذه الكمالات في نفسه فيحدث أن تمتنع عليه هذه الكمالات ، فهل يعد هذا خرقا لهذه القاعدة ؟ والجواب على هذا التساؤل يثير مشكلة جديدة وهي هل يمكن تطبيق هذه القاعدة في مجال الموجودات العنصرية الخاضعة للحركات الفلكية ؟ أم أنها تنطبق في مجال الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية ؟ يحل الشيخ هذه المشكلة باقرار تطبيق هذه القاعدة على الموجودات التي لا تخضع للحركات الفلكية وبذلك يضمن دوام تطبيقها وهو يذكر في المطارحات بصدد الممكنات الثابتة « أنه قرأ في كتاب السماء والعالم أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف فيجب أن يعتقد في النور الأقرب والقواهر أي العقول والأفلاك والمدبرات « النفوس الفلكية» ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه وهي (أي هذه العقول التي ذكرناها) خارجة عن عالم الانفاقات أي عالم العناصر » .

ثالثا ــ اثبات كمال النظام في عالم النور عنه في عالم البرازخ :

ان عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقول بها بل أن المرء ليتحير في القدر البسيط الذي يدرك منها . ومعلوم أن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التي بين الأنوار الظلمانية التي في عالم الأجسام ، لأن تلك علل وهذه معلولات وهي رشح منها وظل لها والعلة أشرف من المعلول ، فيجب اذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية بل وأكمل منها نظاما وشرفية وذلك بناء على قاعدة الامكان الأشرف .

وقد ذهب المشاؤون الى القول بعقول عشرة واعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت أو عنصرية . وعالم البرازخ في نظرهم يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبا ، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأن الترتيب والنسب التي بين العقول العشرة أقل كثيرا من النسب التي

بين ما لا يحصى عدا من موجودات عالم البرازخ ؛ ولكن هذا الرأي مغلوط اذ أن العقل يشهد بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب « واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات بل هي ظل لها ، أي أننا هنا بصدد موقف أفلاطوني يرى في عالم الأجسام ظلا لعالم المثل أو عالم الأنوار ، وعلى حسب قاعدة الامكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ •

رابعا ـ اثبات وجود الأنوار المجردة : وهذه هي النتيجة التي انتهينا اليها في الفقرة السابقة ، فنحن اذا قرنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام •

واذن فهذه القاعدة أي الامكان الأشرف تثبت أن الواجب لذاته والعقول وأرباب الأصنام كلها أشرف ما في الوجود ؛ وهذا الدليل قائم على النظر العقلي وحده ، وهناك دليل آخر يقوم على المشاهدة يورده في آخر المقالة الثانية وهو أهم وأكثر خطورة عنده • وسنعرض له في موضع آخر (١) •

---

١ ـ وفي الهياكل . الهيكل الرابع . خاتمة الهيكل . يطبق نظرية القسمة الثنائية الافلاطونية على قاعدة الامكان الاشرف وذلك أن أول نسبة في الوجود هي نسبة الجوهر القائم أي العقل الاول وهي أم جميع النسب وأشرفها ، وهذا الجوهر عاشق الأول . والأول قاهر له وهو يعجز عن الاحاطة بنوره . وهذه النسبة لها طرفان الاول أشرف والثاني أخس ، ومن ثم سرت هذه النسبة في سائر الوجود ، فصار الوجود كله أشياء مزدوجة ، طرفها الأول أشرف من طرفها الثاني ، فالجواهر أجسام وغير أجسام وغير الجسم قاهر للجسم ، والجوهر المفارق عال ونازل ، والأجسام أثيرية وعنصرية ، وهناك الذكر والانثى .

قال الله تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون» . سورة الذاريات ، آية ٤٩

٢ ـ الاشراق والمشاهد

ومن أكثر القواعد خطورة تلك التي يوردها الشيخ في تواليفه لتوضيح حقيقة الاشراق ومعنى المشاهدة ، فالاشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخذ اتجاها نازلا والآخر اتجاها صاعدا ، وشرط الاشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للاشراق ثم استعدادا القابل ، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضا ووجوب الاستعداد . والشيخ يشبه فعل الاشراق باشعاع نور الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للمرئيات ، فان هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئي في الشبكية كما أدعى المشاؤون وليست بخروج شعاع من البصر ، « بل انها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه» ؛ واشراق الشعاع ليس بانفصال جرمي بل بالفيض الشعاعي ، وما يفيض عن الأنوار المجردة ، هو النور السانح وهو نور عارض اما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر .

والاشراق والمشاهدة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ، ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية ، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الايجاد ؛ فالاشراق هو افاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو افاضة النور عن النور ، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الاشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الاشراق ، فالعالي يصدر عنه ما هو أقل منه في النورية وهكذا كما سنرى في سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار .

الا أن المشاهدة تتخذ اتجاها آخر ، وهو أن النور المجرد باتجاهه

ما هو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها ، يحصل عن طريق هـذه المشاهدة ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الاشراق ، ذلك لأن المشاهدة أشرف من الاشراق (١) « وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلين ــ باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال (أي ولكل نور عال) ــ أشرف مما يحصل من جهة الأشعة (الاشراقية) لأن المشاهدة أشرف من الاشراق ، وفي الأشعة مراتب أيضا وطبقات ، ففي القواهـر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات ... » ويمكننا الى حد ما أن نعقد أوجها للشبه بين عمليتي الاشراق والمشاهدة وبين الجدل النازل والصاعد عند أفلوطين . حيث أن الجدل في المذهـب الأفلاطوني الحديث ليس عملية فكرية فحسب بل هو عملية وجوديـة أيضا . وسنعرض في الفصول القادمة لكيفية بناء العالم على أساس هذين الفعلين وكيف أنه تحدث جملة انعكاسات لا حصر لها تؤلف في مجموعها الموجودات اللامتناهية عدا بحيث يصبح الوجود في مجموعة مجلي للأشعة الاشراقية والفيوضات المشاهدية .

٣ ــ القهر والمحبة

وهاتان الصفتان تعبير آخر عن الاشراق والمشاهدة . وذلك لأن القهر (٢) معناه الاحاطة أو السيطرة أو الايجاد وهذا هو معنى الاشراق ، والمحبة معناها الانقياد للأكمل وذلك عن طريق محاكاته بالمشاهدة . واذن فالمبدأ الأساسي لسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان ، وهما تنطبقان

---

١ ــ فصل ٤ مقال ٣ حكمة .

٢ ــ المطارحات ص ٤٦٤ المشرع الخامس ، الفصل العـاشر ــ في انطواء الوجود في قهر نور الأنوار ــ « ... فالوجود كله منطو في قهره (في قهر نور الانوار) ، فالاجرام انطوت في قهر النفوس ، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول ، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول وهو منطو في قهر نورية القيوم نور الأنوار » .

على الوجود بأكمله ، ويبدو من تطبيقهما أن يصبح كل نور سافل مقهورا للنور العالي وله محبة بالنسبة له • وتفصيل ذلك أن النور العالي أي الأكثر نورية ، لأنه الأقرب الى نور الأنوار ، هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسيطر عليها ، وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها ونقص نوريتها لا تستطيع أن تحيط بالنور الذي هو أعلى منا مرتبة ، وهذا لا يعني أن هناك حجابا بين العالي والسافل بل ان المقصود أن النور السافل لا يدرك من النور العالي الا ما في قدرته أن يدركه منه ، وذلك مثلما لا نستطيع الاحاطة بجميع ضوء الشمس لضعف نورنا البصري • وكما أن للعالي على السافل قهرا هكذا للسافل الى العالي شوق ومحبة « وهذا الشوق أو العشق حركة الى تتميم كمال ظني أو عقلي أو غيرهما » اذ العشق من ناقص الى كامل ، وكلما كان الادراك أتم والمدرك أكمل كان العشق أشد ، ونور الأنوار أكمل الموجودات ولذلك فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأن كماله أشد ظهورية له من غيره فهو عاشق لنفسه ومعشوق أيضا وظهور ذاته لذاته يولد عنده لذة ، وهذه اللذة هي الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال ، ولا تزيد لذاته وعشقه لذاته شيئا على ذاته » • (١) والأنوار كلها تعشقه وتتلذذ به لكونه الأجمل والأكمل ، فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر •

وهنا كما في المواضع الأخرى نستطيع أن نلمس أثر نور الأنوار المباشر على كل نور ، فليست فاعلية نور الأنوار مقصورة على سلسلة الفيوضات النورية على الأقرب وعلى ما بعده عن طريق الأقرب وهكذا بل ان نور الأنوار له تأثير مباشر الى جانب هذا التأثير ، فادراك (٢) النور

---

١ ــ فصل ٥ مقال ٢ حكمة .

٢ ــ الفصل السادة المقالة الثانية حكمة «في أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي» .

لذاته أي مشاهدته أو محبته لذاته خاضعة لقهر نور الأنوار أي اشراق نور الأنوار ، وخاضعة أيضا لقهر الأنوار العالية أي لاشراقاتها •

٤ ـ الفعل والابداع

ومن أهم الأصول التي تقوم عليها فلسفة تعتنق مبدأ الفيض والاشراق مسألة التفريق بين الفعل والابداع ، فالفعل في نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم ، واذا أمكن ذلك فانه يعد اعترافا بأن الفعل ليس حادثا (١) • ولكن الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنه سابق عليه ذلك « لأن تعلق الفعل بفاعله من جهة وجوده الجايز لا من قبل سبق العدم ومفهومه » (٢) •

ومن ناحية أخرى فان الجمهور يرى أن العلة لا يمكن أن تؤثر في حفظ الموجود بعد ايجاده اذ أن تأثيرها يتحدد فقط في عملية الايجاد دون الحفظ والعناية ، واستدلوا على ذلك بدوام البناء بعد تشييد البناء له دون أن يؤثر هذا الأخير فيه ان كثيرا أو قليلا ، والرد على ذلك بسيط وهو أن علة بقاء البناء واستمرار كيانه هي تماسك عناصره ويبوستها لا البناء نفسه ، واذن فهناك علتان : البناء ويمكن أن يعبر عنه على حسب الاصطلاح الأرسطي بالعلة الفاعلية ثم تماسك العناصر ويبوستها لغرض احتفاظ البناء بصورته ويعبر عن ذلك بالعلة الصورية (٣) واذن فالمعلول محتاج دائما الى علة في ايجاده اذ أنه ممكن ، ولو استغنى عن العلة فمعنى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال • وعلى ذلك فالفعل الذي أردف الجمهور اليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفظ والتأثير في المعلول

---

١ ــ المشارع والمطارحات ، المشرع الخامس ، الفصل الأول .
٢ ــ المرجع السابق .
٣ ــ وقد تتحد العلتان كما في القالب المشكل للماء (التلويحات) .

قد اتخذ هنا صفة مخالفة لذلك بعض الشيء ، فهو هنا لا يستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لا يتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل أن فعله يتضمن العناية والحفظ للمعلول . ولكننا بهذا نكون قد حملنا مفهوم الفعل ما لا يطيقه لذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيتيه الجديدتين الابداع ، » وان امتنع انسان عن أن يسمى دايم الوجود بالغير بناء على اصطلاحه أنه لا يسمى الشيء فعلا دون سبق العدم بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل بل افادة الوجود فيه ، فلا مشاحة معه في الاصطلاح فيصطلح معه على هذا الاسم « المبدع » (١) .

وجاء في التلويحات « فاذا كان شيئا واجبا بغيره دائما وواجبا به وقتا ما ولم يمكن أن يقال للحادث انه واجب به دائما ، فالأول هو أحق بالنسبة الى الفاعل والمفعولية وان لم يسم مفعولا اصطلاحيا فلا مشاحة فيه فلنخترع له اسما وهو الابداع » (٢) .

والابداع لغة من أبدع الشيء اخترعه لا على مثال : الله «بديع السموات والأرض » (٣) فالمراد بالابداع اذن هو ايجاد الشيء لا على حسب صورة أو مثال سابق بل وفق ارادة المبدع وعنايته ، واذن فالقول بالابداع يتعارض مع ما يقرره الأفلاطونيون القائلون باحتذاء الصانع للنماذج الأزلية ، وهو يتعارض أيضا مع ما يفترضه العقليون من ارتباط ضروري بين العلل ومعلولاتها ما دام تحت تدخل لارادة المبدع وعنايته .

---

١ ـ المشارع والمطارحات . المشرع الخامس .

٢ ـ التلويحات العرشية . المورد الأول . التلويح الثالث ، والتلويح الرابع .
« الابداع هو أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقف على غيره أصلا كمادة ووقت وشرط ما ، وهو غير التكوين المنسوب الي المادة والاحداث المنسوب الى وقت وأعلى منهما ، وكل مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته الى حضور أمر ما مما ذكرنا» .

٣ ـ سورة البقرة آية ١١٧ .

على أن مطابقة فعل «الابداع» للفيض النوراني في الأفلاطونيـــة المحدثة مما يحتاج الى كثير من الفحص والتدقيق •

٥ – البسيط والمركب

وهذه قاعدة من أهم القواعد التي يقوم عليها تشييد البناء الأنطولوجي في مذهب الاشراق • وبينما نجد أن الفلسفة الأرسطية لا تقبل مطلقـا الرأي الذي يقرر جواز صدور البسيط عن المركب استنادا الى أن البساطة جوهرية في طبيعتها فلا تقوم على تآلف عناصر أي لا تصدر عن شيء هو في طبيعته عناصر متآلفة أي كثرة مهما تكن قوة انسجامها أو مزجها ، نجد من ناحية أخرى أن السهروردي يذكر أنه يجوز أن يحدث من مجمــوع أمور أثر غير الذي يحدث من أفرادها كل على حدة ، ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض ، فاذا تسلطت أشعــه من أنوار عليا على نور قاهر ما ، فان مجموع الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا في ايجاد معلول جديد بسيط ، فالعلة المركبة اذن قد صدر عنها معلول بسيط : «النور القاهر يجوز أن يحصل عنه باعتبار أشعته أمر لا يماثله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الأعلين باعتبار أنــوار كثيرة شعاعية فيه فيصير كجزء للعلة فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له ، ثم المعلول يقبل النور من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علتــه فيقع اختلافات كثيرة في القواهر • ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء»(١)•

---

١ ـ حكمة الاشراق ـ المقالة الثانية ـ فصل ١١ ـ ص ٣٨١ •

الفصل الثاني

الفيض وترتيب الموجودات

تكلمنا عن الواحد وصفاته ، ونريد الآن أن تتناول خاصية من خصائصه ، وهي كيف يشيد الوجود ؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه الفيض النوراني ؟ وكيف يتم بناء الوجود من نور الأنوار الى آخر المراحل الوجودية ؟ وما هي الحدود التي ينتهي عندها أثر الواحد الأنطولوجي (١)؟

١ ـ ان أول ما نلاحظه هو أن الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه ـ أي الواحد في صفاته وذاته ـ لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد وان كان من الممكن أن يصدر عنه اثنان كانا ، اما نورين واما ظلمتين واما أحدهما نور والآخر ظلمة ، فان كانا نورين وجب أن يتخصصا ليختلفا وأن يكون هذا التخصص بهيئة عارضة نورية أو ظلمانية ويجب أن يكون في مقابل هذين النورين الصادرين جهتان في الواحد . واذن فسنفترض تركب ذاته ، ولكنها بسيطة فتمتنع الجهتان، ومن ثم يمتنع التخصيص بين الصادرين فيتشابها واذن فيمتنع صدور الاثنين معا واذن فلا يصدر عن نور الأنوار الا واحد (٢) .

ويتناول السهروردي هذه المشكلة في موضع (٣) آخر فيذكر ، «أن الأمر الوحداني أثره وحداني ، فان الواحد من جميع الوجوه ان صدر عنه اثنان فلا بد من اختلاف ما بين اثنين اما بالحقيقة واما بعرض ، واذا

---

١ ـ انتهاء تنازليا .
٢ ـ حكمة الاشراق ، القالة الثانية ـ الفصل الأول .
٣ ـ المشارع والمطارحات ، المشروع الثالث ، الفصل ١٥ .

اختلف المعلول بالعرض فيكون هو قد أفاد العرض الغير المتفق في الاثنين وقد أفاد ذات كل واحد والعرض الذي فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة ، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة ، وان لم يكن اختلاف الحقيقة الا في مميزي المشتركين أو المخصص والمتخصص ، واذا أختلف المقتضى اختلف الاقتضاء ، واذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء ، واذا كان كذلك اختلف في ذاته جهتان ، وقد كان وحدانيا وهذا محال ، ومما يذكر ههنا أن اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر ، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضي شيئا ولا يقتضيه ؟ وربما يمكنك أن تستبصر أنك بارادة واحدة لا تتفرع الى ارادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفاعيل كثيرة . كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشرايط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلا وخلاف ذلك الفعل ؟ والله تعالى أعلم» . ولا يختلف هذا الدليل كثيرا عن الدليل الذي أورده في حكمة الاشراق بل انه يزيد عليه حين يتكلم عن وحدة الفعل للفاعل الواحد .

٢ ــ ما طبيعة هذا الصادر الأول ؟ وما مركزه في الترتيب الوجودي ؟ الصادر الأول نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات وهذا الصادر الأول لا كثرة فيه أصلا ولا تلحق به المادة من أي وجه ، « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فيحتاج الى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الابداعي الأول ولا يمكن أشرف منه وهو منتهى الممكنات » (١) .

وذكر أيضا في حكمة الاشراق (٢) ، « ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأكرم والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية بهمن » . والدليل على أن أول صادر من نور الأنوار الأقرب هو أنه لو

---

١ ــ هياكل النور ، الهيكل الرابع . الفصل الثالث .
٢ ــ حكمة الاشراق ، ص ٣٢١ .

افترضنا صدور ظلمة عن نور الأنوار لامتنع صدور شيء بعدها ولتوقفت سلسلة الفيض الوجودية ، ذلك لأن الظلمة موات وما هو موات لا يصدر عنه شيء والواقع أيضا يدحض ذلك — أي انقطاع سلسلة الموجودات النورية — اذ أن هناك أنوارا مشرقة ، واذن فليس الصادر الأول ظلمة ، ومن ناحية أخرى لو صدرت ظلمة عن نور الأنوار لاقتضى ذلك وجود جهة ظلمانية بذاته تعالى ، وهذا مستحيل كما بينا في الفقرة السابقة ، واذن فالصادر الأول ويسميه المشاؤون عقل الكل أو «العقل الكلي» كما أورده أرسطو وهو عقل الفلك المحيط ويسميه السهروردي في الهياكل «النور الابداعي» الأول نسبة الى صدور الموجودات التي تحته عنه ، وفي حكمة الاشراق «النور الأقرب» وفي التلويحات «العقل الأول» ، وكذلك في اللمحات وفي المشارع والمطارحات ؛ وأما في الرسائل الصوفية فانه يتخذ طابعا رمزيا ؛ ففي رسالته الصوفية «أصوات أجنحة جبرائيل» (١) يسميه «الشيخ» ، وفي «مؤنس العشاق» (٢) يسميه «الجمال» مشيرا بذلك الى مثال الجمال عند أفلاطون ، وهكذا تتعدد الأسماء لمسمى واحد ، واختلاف الأسماء هذا راجع الى اختلاف مصادر التأثير ؛ ففي الكتب التي تقترب من المشائية وتلخصها يسمى الصادر الأول «بالعقل الأول» وفي الكتب المتأثرة بالنزعة الاشراقية يسمى «بالنور الأول» ، وأما في الرسائل الصوفية فان التسمية تتمشى مع القصة التي تتخذ أشخاصها كرموز لنختفي وراءها المعاني المراد عرضها .

٣ — النور الابداعي الأول أو الأقرب الى نور الأنوار وهو الذي يسميه أفلوطين العقل الأول أو الأقنوم الأول ويضع فيه المثل الأفلاطونية

---

١ — رسالة أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس ، راجع المجلة الأسيوية يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٨٢.
٢ — راجع رسالة «مؤنس العشاق» نشرها كوربان في مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ٤٢٣ .

ويجعله همزة الوصل بين الواحد والفيوضات التالية ، ويكاد بعض المفسرين للأفلاطونية المحدثة أن يضيفوا للعقل الأول أو الأقنوم الأول بعض الصفات التي يتصف بها الواحد وأن يجعلوه منتهى درجات الوصول للصوفية وأهل العرفان . وهو لا يختلف عن نور الأنوار من حيث النوع ولا يتخصص بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار اذ أن في ذلك تسلبما بتعدد جهات نور الأنوار على ما أوردنا آنفا . وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب في شدة النورية ، فالأول أشد في كمال النورية من الثاني ، وتسرى هذه النسبة التنازلية في سلسلة الأنوار المجردة التي تصدر مما يلي النور الأقرب ، فكل جوهر نوراني أقل في الكمال والنورية من الذي يسبقه والذي منه اشراقه ، ذلك لأن «المفيد أتم في درجة الكمال من المستفيد» وتتحدد مراتب الأنوار المجردة الصادرة عن نور الأنوار لا باعتبار الأنوار المستفيدة من اشراقاتها ، ذلك لأن هذه القوابل أي الأنوار المستفيدة لا تستفيد الا بقدر ما هي مستعدة لقبوله بطبيعتها ، وانما تتعين هذه المراتب من الكمال والنقص للأنوار ببعدها أو قربها من نور الأنوار لأن البعد والقرب يؤثران في درجة النورانية من حيث شدة اشراق الواحد على القريب ونقصها على البعيد .

٤ ــ ويحصل الفيض دون انفصال جزء ما عن المفيض لأن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام لا الأنوار المجردة . فكما أن الشمس تنير الأجسام التي تشرق عليها بدون أن تفقد هي من جوهرها شيئا كذلك نور الأنوار ، «ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء ، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك ، ولا بأن ينتقل منه شيء اذ المنتقل لا يكون جوهرا » (١) ، « وقد ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان

---

١ ــ حكمة ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني .

اذا سدت الكوة بغتة ما كان يغيب » • (١) ويذكر الشارح في موضع آخر « أن الحكيم الفاضل زرادشت زعم أن أول ما خلق من الموجودات يهمن ثم أرديبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء ورآهم زرادشت أي اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقة » (٢) •

أي أن سلسلة الفيوضات التي تصدر عن الواحد لا تتخذ طابعا جسمانيا ، لأن نور الأنوار غير مركب من أجزاء لينفصل عنه جزء منها ، بل هو واحد بسيط ، واحد من جميع الوجوه كما أشرنا • واذن فالأشعة الصادرة ليست جسمانية ؛ وتسمى الأشعة الصادرة عن نور الأنوار والفايضة على النور المجرد بالنور السانح ، وهو نور عارض وهذا النور العارض ينقسم الى : ما يقوم في الأجسام ، وما يقوم في الأنوار المجردة ، وذلك لافتقاره الى جوهر يقوم به يكون له بمثابة محل ، سواء كان نوريا أو غاسقا (٣) • واذن فحصول الشعاع من نور عقلي عارض أو مجرد لا

---

١ ــ حكمة اشراقية حكومة ص ٢٦١ مقالة ٣

٢ ــ شارح حكمة الاشراق . راجع أيضا رسالة أصوات أجنحة جبرائيل «اعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سيماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ونسبتها في قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب ، وهذا مراد ما ورد في الخبر عن رسول الله اذ قال : «لو كان وجه الشمس ظاهرا لكانت تعبد من دون الله» ، ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى وعلى هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام .

والكلمات الفارسية التي أوردها هي : بهمن ــ النور الأول ، ارديبهشت ــ النار ، أي اشارة الى العقل وشهريور واسفندارمذ أسماء عقول نورانية وخرداد صاحب النبات ومرداد صاحب الماء .

٣ ــ مقال ٢ ــ فصل ٧ حكمة .

يتطلب انتقال مصدر الاشعاع أو انفصال جزء منه ، بل يتطلب فقط شرطا أساسيا ينتظم الوجود النوراني بأسره ، وهو استعداد القابل أي المستعد للاشراق لقبوع الشعاع ، ويحصل لهذا القابل اشراق عقلي وهيئة نورانية في ذاته للاستعداد المقتضى لذلك ؛ أما المشرق اي المعطى للشعاع وهو جوهر عقلي شارق ، في علته جهة تقتضي ظهوره وهذه الجهة ترجع في سلسلة العلية والمعلولية الى نور الأنوار وهو المصدر الأول والأخير لحركة الاشراق ، ويقوم اشراق الواحد على مبدأ الخيرية المطلقة ؛ ويجب أن نميز هنا بين اتجاهين للاشراق : الاتجاه أو الأسلوب الأول وهو لا يتطلب قابلا أي موضوعا للاشراق ، والاتجاه الثاني يتطلب هذا القابل . واذن فالاتجاه الأول بناء يشيد الوجود وبمقتضاه تنتظم سلسلة الأنوار المجردة في نظام تنازلي محكم . فالواحد يصدر عنه النور الأقرب أوبهمن ، وهذا النور الأقرب يصدر عنه النور الثاني وهكذا .

أما الاتجاه الثاني فهو يتمثل في فيض الأشعة السانحة على الأنوار المجردة الموجودة بالفعل في سلسلة الموجودات النورانية وقد يكون لهذه الأشعة أثر بنائي مشيد كما سنبين فيما بعد ، وهذه الأشعة تتمثل في اشراقات ايستمولوجية وأخرى حافظة للموجودات وعاملة على دوام اتصالها بنور الأنوار . والموجودات النورية هي عقول الأفلاك عند أرسطو وكذلك عند أفلوطين ؛ وقد تأثر ابن سينا بهذه النظرية وبما ارتآه أفلوطين من وضعه لمثل أفلاطون في العقل الأول وهو الصادر الأول عن نور الأنوار ، وقد جعل ابن سينا اشراق المعرفة متقدما على التكوين الوجودي في المرتبة ؛ فتعقل العقل الأول واتجاهه للمبدأ الأول هو الذي أوجد العقل الثاني ، وتعقل العقل الأول لذاته بالنسبة للواحد ــ وذلك يقتضي صفة الامكان الى جانب الوجوب ــ هو الذي أوجد الفلك المحيط أو البرزخ المحيط كما يسميه السهروردي ؛ وعلى هذا فالمعرفة

سابقة على الوجود ، والسبق هنا ليس زمانيا ، ذلك لأن مذهب الفيض يقوم على أساس الصدور الضروري في غير الزمان • ودوام اشراقات الأشعة المشيدة والحافظة يجعل حركة التنوير العقلي مستمرة ، وكذلك حركة الايجاد ، ذلك أن دوام الاشراقات وتجددها وكذلك الانعكاسات الصادرة عنها يوجد حركة دائمة في الهيكل الوجودي فنبس اذن بناء الوجود ثابتا بل نحن أمام مذهب حركي يفترض استمرار الايجاد في العالم لدوام حركة الاشراق ، ويمكننا أن نسميه مذهب الايجاد المستمر ولا يمكن أن نقول خلقا مستمرا ، لأن الايجاد هنا ليس خلقا ، اذ هو ايجاد ضروري لا يتصف بصفة زمانية •

٥ ــ تبين لنا اذن أن الاشراق صفة عقلية لا زمانية ولا مكانية فلا تنطبق عليها صفتا الاتصال والانفصال لامتناع وجود حيز ؛ وهذا الوضع المذهبي يؤدي بنا الى موقف عقلي محض ويشكك في وجود عالم الأجسام• وهذا مما يقترب الى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسي أوهاما وأشباحا •

وأما مقارنة الأشعة الصادرة من نور الأنوار بأشعة الشمس فهي مقارنة مجازية مع الفارق العظيم ، فالأولى عقلية روحية والأخيرة جسمية ؛ وقد أخطأ القدماء حينما اعتقدوا أن حرارة الشمس لا تنقص بدوام اشعاعها ولذلك فقد وقع السهروردي في نفس هذا الخطأ حينما شبه نور الأنوار من حيث دوام اشراقه دون نقصان بالشمس واشعاعها اذ أن الثابت فلكيا أن الشمس كجرم سماوي تقل حرارتها بدوام اشعاعها •

وخلاصة القول أننا أمام مذهب عقلي ينتظم سلسلة من الموجودات النورانية ، تتركب في ترتيب تنازلي ابتداء من نور الأنوار ويصدر بعضها عن بعض صدورا ضروريا ، وأساس الصدور أو الاشراق الخيرية المطلقة •

الفصل الثالث

الكثير والواحد

١ ـ من الواضح أن استمرار الاشراق أو الفيض على النحو الذي فصلنا لا يؤدي الى تقرير عالم الأجسام ، سواء كان وجوده حقيقيا أم وهميا لتبرير الواقع المحسوس . وقد أدرك هذا أصحاب المذاهب المثالية والروحية فحاولوا حلولا للمشكلة لا تختلف في مبناها عن اقامة عالم وهمي انقيادا لمطالب الحس الواقعية ولا يخرج تفكير أفلاطون أو أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي عن هذا النطاق . لنحاول اذن أن نتعرف الطريق الخاص الذي سلكه الشيخ الاشراقي لاقامة عالم الظلام والكثرة .

٢ ـ يصدر عن نور الأنوار النور الأقرب وليس فيه كثرة ، لاقتضاء ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك ليس الصادر عنه برزخا أي جوهرا غاسقا ، لأن ذلك يؤدي الى توقف سلسلة الفيض لأن النور لا يصدر عنه ظلام ، واذن كيف نفسر وجود البرازخ أي الأجسام من الناحية الميتافيزيقية ؟

النور الأقرب له اعتباران : فقر في نفسه لامكانه في نفسه بالنسبة الى نور الأنوار ، ثم غني بالأول لوجوبه به ؛ فتعقله لفقره ينتج عنه هيئة ظلمانية هي جسم الفلك المحيط ، وتعقله باعتبار غناه ووجوبه بالأول يحصل منه نور مجرد آخر ، وهكذا تستمر سلسلة الاشراقات . « فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم ، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهرا عقليا وهو أعظم جميع الممكنات قدرا وشوقا في اقتضاء الوحداني فما انتهى الى الجسم ، وليس الا أن العقل الأول له ماهية ووجوب بالغير وامكان في

والتفصيل ولم يزد عليها شيئا ذا خطر ، حتى أن ابن سينا في تصوفه الاشراقي كان متأثرا الى حد كبير بنفس النزعة التي نجد أصولها عند الفارابي والتي انتهت الى ابن مسرة الأندلسي (١) وابن سبعين (٢) وتبلورت عند الشهاب السهروردي ، وانتهت في أوجها عند محي الدين بن عربي (٣) . ويمكن أن تعد نظرية العقول العشرة نظرية اسلامية صاغها فلاسفة الاسلام استنادا الى خليط من مصادر مختلفة أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية وفارسية الخ ..

٣ ــ ولم يكن شهاب الدين السهروردي من غير شك بعيدا عن هذا المحيط الذي يموج بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وقد تبين لنا في مستهل البحث أنه قد تتلمذ على مجد الدين الجيلي أستاذ الفخر الرازي ومجد الدين هذا قد درس أرسطو .

وقد تبين لنا من دراسة كتب السهروردي خصوصا اللمحات والمطارحات والتلويحات أنه قد درس الأرسطية دراسة عميقة حتى أنه ينتقد المنطق الأرسطي خصوصا في نظرية التعريف (٤) وفي موقفه من الهيولا والصورة وهما المبدآن اللذان يقوم عليهما العلم الطبيعي عند أرسطو ، وهو يذكر أن بعض كتبه كالتلويحات تلخيص للمذهب الأرسطي على الصورة التي وصل بها الى الاسلاميين . وقد أوردنا عبارة الدواني شارح هياكل النور عن أن السهروردي كان يجاري المشائين في كثير من مسائلهم . كل هذا يعطينا فكرة واضحة عن مدى اتصاله بالوسط الأرسطي وكيف أنه درس المذهب المشائي كما يذكر في مقدمة حكمة

١ ــ ابن مسرة ، دائرة المعارف الاسلامية ، الملحق ص ٩٢ .
٢ ــ راجع المجلة الاسيوية سنة ١٨٥٣ م الرسائل الصقلية .
٣ ــ فيما يختص بمحي الدين بن عربي وفلسفته الصوفية راجع : أبو العلا عفيفي « الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي » .
٤ ــ حكمة الاشراق ، القسم الاول .

الاشراق وكذلك في الهياكل اذ يقول انه « كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية الى أن هداه الله الى الحكمة الكشفة وهي طريقة أهل الاشراق والذوق » أي أنه نهج المنهج الذي سلكه الغزالي من قبل من حيث بدئه بانتحال موقف عقلي خالص ودراسته لمذاهب الأقدمين ثم انتهائه الى مذهب أهل الذوق • ويوضح لنا الغزالي هذه التطورات في كتابه « المنقذ من الضلال » الا أن الفارق الأساسي بين الغزالي والسهروردي هو أن الأول كان يقصد من دراسته لمذاهب الأقدمين الدفاع عن الدين في وجه الفلاسفة الالحاديين • وواضح أن السهروردي كان دارسا للفلسفة ومتصوفا يستهدف الحقيقة لا الدفاع عن الدين • كذلك وقف الغزالي عند حد التصريح عن انتهائه الى طريقة أهل الكشف ، أما السهروردي فقد أشار الى هذه الطريقة وأوضح أصولها في ثوب رمزي خصوصا في رسائله الصوفية « كرسالة الطير » و « مؤنس العشاق » و « أصوات أجنحة جبرائيل » و « لغات موران » وغيرها من رسائله المختلفة • وقد كان موقف السهروردي من نظرية العقول العشرة موقفا قلقا ، فهو يؤيدها في بعض كتبه مثل اللمحات والتلويحات ولكنه ينقضها في حكمة الاشراق ويقف موقفا قلقا في رسائله الصوفية ففي « أصوات أجنحة جبرائيل » مثلا ينقد النظرية أولا ثم يقبلها ثانيا :

لنتناول اذن موقفه في مؤلفاته الرئيسية :

(أ) اللمحات :

« العقل الأول •• بتعقله للوجوب ونسبته للأول يوجب عقلا ••• ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة فيقتضي عقلا آخر وفلكا هو فلك الثوابت ونفسه ، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه

عقل عاشر هو العقل الفعال الفايض على العالم العنصري (١) » .

(ب) التلويحات :

« واذ لا يصدر عن الحق الأول الا واحد ، فان استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي الى الجسم ابدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد . وأيضا لا تصدر الأفلاك كلها في عقل واحد . وأخيرا اذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس الا أن الأول له امكان من نفسه ووجوب بالأول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا : فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته الى الحق الأول يقتضي أمر أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لامكانه من نفسه أمرا آخر هو جرم الفلك الأقصى اذ الامكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق اليه) ثم من الثاني بالتثليث أيضا عقلا وفلك الثوابت ونفسا . ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا الى أن تتم الأفلاك التسعة . والعقل العاشر باعتبار تعقل امكانه يحصل منه الهيولا المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ نفوسنا الناطقة . وانما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة ، باشتراك كلها في حركة دورية لاشتراك العنصريات في مادة واحدة .. والحكماء المتأخرون لما تبينوا امكان التكثر أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع اكثر منها ، ولم يفصلوا كثيرا بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة ... (٢) »

« .. لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا تعلق له معه بالعلية ، فلا بد من الترتيب . والحق ما أشار اليه المعلم الأول من كثرتها .

---

١ ــ اللمحات ص ١٢٦ .
٢ ــ التلويحات ، المورد الثاني ــ التلويح الثالث .

وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قايمة لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالامكان الأشرف ، وقالوا هذه الأنواع أصنامها وهي رسم منها وظلالها وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة ... » (١) .

ومعنى هذا أنه يعرض نظرية العقول العشرة كما وضعها الحكماء المتأخرون ويتدارك فيقرر أن العقول – في الحقيقة – زيادة عن عشرة ، ولكن الحكماء اكتفوا بعشرة وتركوا التفصيل لمن تمكنه قريحته من ادراك هذه الكثرة ، أي أنه يتخذ موقفا قلقا ، فبينما هو يقرر أن العقول عشرة في النصوص السابقة اذا به يشكك في هذا التقرير في النص الأخير ويرى أن هناك امكانا لادراك اكثر من عشرة عقول ثم يجمع بين الموقف المشائي والموقف الأفلاطوني الخالص ، مما يدل على ادراكه للمذهب الأفلاطوني الأصيل في جملته اذ أن ابن سينا وأتباعه من المشائين الاسلاميين جعلوا العالم المثالي في العقل الأول الصادر عن الواحد وذلك تمشيا مع أفلوطين (٢) . أما السهروردي فانه يتكلم عن عالم مستقل للمثل ويذكر أن الحكماء المتقدمين قالوا به وهو يقصد أفلاطون ، ويرى أن أصحاب القول بالمثل يعتبرون أن لكل نوع جرمي مثالا في عالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المثل كثيرة لتكثر أصنامها في عالم الأجرام ، وهذه المثل هي الأصول الحقيقة للموجودات في مذهب أفلاطون ، كما أن العقول هي الأصول والوسائط التي يقوم عليها الوجود في مذهب الفيض ومعنى ذلك أنه على حسب مذهب أفلاطون يجب التسليم بأن العقول كثيرة وليست عشرة لأنها هنا تعتبر مثلا للموجودات الجسمية .

---

١ – التلويح الثالث ، المورد الثاني .

٢ – يضع أفلوطين المثل في الأقنوم الثاني على انها مجرد أفكار ومعاني قائمة به وليست قائمة بذاتها وبذلك يتفادى المشكلات الأفلاطونية واعتراضات أرسطو عليها .

وقد يعترض البعض على قبول السهروردي لنظرية العقول العشرة في التلويحات بأن هذا الكتاب مخصص لعرض المذهب المشائي عرضا أمينا وقد ظن المؤلف أنه انما يلخص آراء أرسطو ومنها هذه النظرية . ولكن كيف نستطيع أن نفسر موقفه في رسائله الصوفية الاشراقية التي ابتعد بها كثيرا عن أرسطو ونظرياته ؟

(ح) الرسائل الصوفية :

« أصوات أجنحة جبرائيل » (١) حيث يقول : « ثم سألته كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : اعلم أن الشيخ الذى يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني الذي يجلس الى جانبه وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته ، وهكذا الثاني بالنسبة الى الثالث والثالث بالنسبة الى الرابع حتى وصل الى . أما أنا فان الشيخ التاسع أثبت اسمي في جريدته وأعطاني الخرقة والتعليم » .

وهذا النص يعرض لنظرية العقول العشرة بطريقة رمزية تقرب الى حد كبير من الطريقة التي يعرض بها أفلوطين (٢) كلامه عن الأقانيم في « التاسوعات » فالشيخ في هذا النص يرمز الى العقل « والجريدة » معناها « الوجود » ، وأما « الخرقة » « والتعليم » فهما رمزا الصوفية . أي أن الفيض ينتهي الى العقل العاشر وهو هذا الشيخ الذي يحكي عن نفسه قائلا « ان الشيخ التاسع أثبت اسمي في جريدته » واذن فعدد

١ ــ أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمة عبد الرحمن بدوي عن الفرنسية . وكوربان عن الفارسية . النص الفرنسي في المجلة الآسيوية عدد يوليو ــ سبتمبر سنة ١٩٣٥ والعربي في « شخصيات قلقة في الاسلام » .

٢ ــ راجع الرمزية : Symbolism عند أفلوطين ، دائرة معارف الدين والاخلاق .

العقول عشرة هنا • وفي موضع (١) آخر من رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يقول : « وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ••• ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد على ما أشير اليه في الكتاب الرباني بقوله : « ما نفدت كلمات الله » وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي » (٢) جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة طائفة الكلمات الكبرى المذكورة كما ورد في التوراة « خلقت أرواح المشتاقين من نوري » • وهذا النور ليس غير « روح القدس » ، وبهذا المعنى أيضا ما نقل عن سليمان النبي اذ قال له احدهم : « يا ساحر ، قال : لست بساحر أنما كلمة من كلمات الله » • ويشير هذا النص الى أنه تصدر عن العقل العاشر موجودات لا حد لها لا تقع تحت حصر ، وهذا ما يذهب اليه الاسلاميون الأرسطيون • أدركنا اذن مبلغ تأييد السهروردي لنظرية العقول العشرة وكيف أنه يقبلها في التلويحات وفي أصوات أجنحة جبرائيل وقد كان يمكن أن نجد له عذرا فيما أورده في التلويحات كما ذكرنا اذ أنها تلخيص للمذهب الأرسطي ، ولكن كيف يستقيم هذا مع ما ذهب اليه كوربان (٣) من أنه كما يقول السهروردي نفسه ، يجب أن نقرأ كتبه قراءة منهجية فلا تتناول حكمة الاشراق الا بعد المشارع والمطارحات ولا نقرأ هذا الأخير الا بعد قراءة التلويحات • كيف نفسر هذا مع أن السهروردي يهاجم نظرية العقول العشرة في الألواح العمادية ، يقول « والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة ، تسعة منها هي التي تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم العنصري ، والحق أنها كثيرة جدا كما ورد في التنزيل معنى « وما يعلم جنود ربك

---

١ ــ اصوات اجنحة جبرائيل ص ١٥١ •

٢ ــ « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ••• » الآية رقم ١٠٩ سورة الكهف •

٣ ــ راجع المجلة الآسيوية ، يوليو ــ سبتمبر سنة ١٩٣٥ •

الا هو » (١) وقوله تعالى « ويخلق ما لا تعلمون » (٢) والألواح سابقة على جميع كتبه ، اذ من الثابت أنه ألفها كما رأينا في المقدمة لقلج أرسلان أي في عهد شبابه الأول ، وليس صحيحا الجزم بأنه لم يكن على دراية بمذهب أرسطو (المنحول) في العقول العشرة اذ أنه يقول في هذا النص « والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة » ثم كيف نفسر موقفه الذي أشرنا اليه في أصوات أجنحة جبرائيل » والذي يؤيد فيه القول بنظرية العقول العشرة ، وهذا مع أنه من الثابت حسب تصنيف ماسينيون (٣) لكتب السهروردي أن هذه الرسالة مع معظم رسائله الصوفية الصغيرة قد وضعت في عهد الشباب أي في الفترة التي صنف فيها الألواح العمادية تقريبا • واذن فما الذي يفسر لنا هذا الموقف القلق ، الذي يتذبذب بين أرسطية اسلامية واشراقية صوفية تهدم رسوم الوجود المحدودة وتصوغ عالما لا نهائيا من النور والظلام • وحتى هذا الموقف الاشراقي الجديد لا يتفق مع نظرية تجعل الوصول هدفا أسمى لتكثر الوسائط وتعددها وعدم تحديدها مما يثير صعوبات أمام الواصل الذي لا يستطيع اجتياز وسائط لا متناهية بقدرته الانسانية •

« الوصول يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وأن حب الانسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله » وذلك لدى أفلوطين والاشراقية • والواقع أنه لن يكون اتصال الا بتنزل من الله وتفضل ، لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ، ولكن هذا التفضل يفترض في الله ادراكا وارادة وأفلوطين (والاشراقيون أيضا) يرفضون هذا الافتراض ، والقول بامكان الوصول الى الله بقوتنا الذاتية يلغي تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد

---

١ ـ الآية رقم ٣١ سورة المدثر •
٢ ـ آية رقم ٨ سورة النحل •
٣ ـ راجع الفصل الرابع ـ الباب الأول ـ القسم الاول •

ومعلوماته في جنس واحد ، أي يجعل المعلومات مظاهر للواحد فنقع في وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك » (١) .

واذن فقد تبين لنا أن هذا الموقف يعرقل صلة الواصل بمعشوقه ، والاشراقية مذهب أساسه وهدفه « الوصول » وهذا أشكال عقلي واعتراض منطقي ، يرد عليه السهروردي بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعي الحدس الصوفي والمعرفة الذوقية وأن الذي لم يصل الى هذه المرحلة لا يستطيع أن يستبطن النصوص الاشرافية ولا أن يفهم المدلول الروحي للرمز ؛ ولكن الى أي حد يسمح للصوفية بأن يحتموا وراء الرمز مع محاولتهم اقامة نظرياتهم الصوفية على أسس فلسفية ؟

د ـ هياكل النور :

أما في « هياكل النور » (٢) فانه يعرض لنظرية الفيض وصدور الأقانيم ، ولكنه يعين بالتفصيل عدد العقول الصادرة أو الأنوار القاهرة كما يسميها ، وتنتهي العقول عند العقل الفعال ، يقول (٣) : ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية وهو روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وكلهم أنوار مجردة الهية ، والعقل الأول أول ما ينتشىء به الوجود . وأول من أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول . والوسائط وان كانت أقرب الينا من حيث العلية والتوسط الا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار » .

ولم يذكر في هذا الفصل نصا آخر يفصل فيه ترتيب العقول

---

١ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم : ص ٢٩١ ـ الطبعة الثانية .
٢ ـ الهيكل الرابع ، الفصل الثالث .
(٣)ـ هياكل النور ، ص ٢٨ .

الأرسطية بدليل أنه يسمى الصادر الأول بالعقل الأول وينتهي الى العقل الفعال وهو مصطلح مشائي ؛ وكذلك يذكر (١) : « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ولا هيئة فيحتاج الى محل ، ولا نفس فيحتاج الى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الابداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالاول ، فيقتضى بنسبته الى الأول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا آخر وبنظره الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الأول جرما سماويا ، وهكذا القدسي الثاني يقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا ، وبالنظر الى نقصه جرما سماويا الى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكية» . أي أنه يذكر العقل الثاني في هذا النص ، وهذا يؤيد الى حد ما تأثره بنظرية العقول العشرة . كذلك نرى أنه بينما يسمى الصادر الأول عقلا في الهياكل يسميه النور الأقرب أو الأعظم في حكمة الاشراق حيث يهاجم نظرية العقول العشرة مهاجمة قاطعة .

ويذكر الدواني (٢) في شرحه على الهيكل الرابع أنه ربما كان السهروردي يقصد بروح القدس العقل العاشر ، أنه أي الدواني يرجح ذلك لأن السهروردي كثيرا ما يساير المشائين يقول (٣) . « ... ان ما ذكره من أن روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الانساني مخالف لما يشعر به المتأخرون من أتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية

١ ــ هياكل النور ، ص ٢٦ .
٢ ــ الدواني ، شارح هياكل النور .
٣ ــ شرح هياكل النور ، مخطوط المكتبة البلدية ، بالاسكندرية تحت رقم ١٧٢١/ج

للصور الفايضة عليها ، ولكنه المؤيد باشارات أهل الاشراق ، وهـذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله أبونا ورب طلسم نوعنا ، ويحتمل احتمالا مرجوحا أن يكون مراده العقل العاشر مماشاة مع المشائين فانه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم » وفي هذا النص أطلق السهروردي تسمية جديدة على العقل العاشر وهو « رب النوع الانساني » مع أن العقل العاشر أي عقل فلك القمر هو مفيض الصور بمساعدة الأفلاك وهو علة وجود الهيولي •

والواقع أن التسمية الأخيرة تتميز بالطابع الاشراقي فوجود المادة في المذهب الاشراقي لا يستند الى أساس ايجابي اذ أن المادة وهي الظلام « لا وجود » بالنسبة للنور ، والذي يهمنا أكثر من أي شيء هو وجود الانسان ، لأن هذا الوجود يعد نقطة الابتداء في نظرية تقوم على أساس صوفي لذلك فقد سمى السهروردي العقل الفعال « رب انوع الانساني » اشارة الى اختصاصه بالنوع الانساني وهذا أقرب الى المثال الأفلاطوني منه الى فيوضات أفلوطين •

(هـ) المطارحات (١) :

ويتناول الشيخ هذه النظرية في المشارع والمطارحات فيقول : « •• ثم العقل الذي هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم فحسب ، فانه يقف الوجود عنده ، اذ ليس الجسم علة للجسم ، وان استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي الىوجود الأجسام ، فقال المشاؤون : ليس الا أن العقل له وجوب بعلته وامكان في نفسه ، فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر ، وبامكانه جسم فلكي ، وهكذا الثاني والثالث

١ ــ المطارحات ــ العلم الثالث ، المشرع السادس ، الفصل الثامن « في صدور الكثرة عن الواحد عند المشائين وعند الاشراقيين » •

حتى يتم تسعة من الأفلاك ، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب أفاد عقلا عاشرا ، وبواسطة تعقل الامكان فلك القمر • ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولي العناصر وصورها • فبجهة تعقل الوجوب تحصل النفوس الناطقة البشرية ، وبجهة الامكان ، الهيولي المشتركة • ولما كان ما يحصل منه انما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صح وجود كثرة وافرة منه ••• وأما أن هذا الحصر ــ الذي ذكر في عشرة وعشرين غير صحيح ــ أمر ظاهر ••• فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى ••• وبالحقيقة لا تنحل هذه الأشياء الا على طريقة حكمة الاشراق ؛ فليتأمل الطالب فيها اذا أعطى الرياضة المشروطة حقها ، فان للروحانيات أرصادا كأرصاد الجسمانيات • ولا يدخل في « زمرةالحكماء » من ليس له سلم الارتقاء أو ملكة نورانية ؛ الا أن الذي ليس فيه من النهضة ما يترك ملاذ الدنيا ويشتغل بالعلوم الشريفة ، فليعتقد أن في العقول كثرة وافرة ••• »

ونرى في هذا النص اقترابا من حكمة الاشراق من حيث النقد الأساسي لموقف المشائين الذين يقيمون مذهبهم على أساس النظر العقلي ، أما أصحاب الاشراق فانهم يشاهدون كثرة لا تحصى من العقول وذلك بعد الرياضة والمجاهدة •

(و) حكمة الاشراق :

نتتهي اذن الى مؤلفه الرئيسي الذي يجمع بين دفتيه أصول المذهب الاشراقي ، والذي يشير اليه دائما في كتبه الأخرى على أنه الممثل الحقيقي لمذهبه الفلسفي فيلخص رأي المشائين في نظرية العقول على أنهم قالوا بأن العقول الصادرة عن العقل الأول تسعة والعالم العنصري ويجب على حسب رأيهم أن يقف الصدور عند نور مجرد لا يصدر عنه شيء آخر بعد ؛ «النور

الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ ، فاذا اخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري ــ وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية ــ فينتهي الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر ؛ واذا صادفنا في كل برزخ من الأثيريات ، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد جهات لها لا ينحصر عندنا ؛ تعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة ، فهو ان كان من أحد العوالي فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأي من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير ؛ فان كان من السوافل فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالي وكواكبه أكثر من كواكبها ، ويؤدي الى محالات ولا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشاؤون ؛ وكل كوكب في كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء مقتض متخصص به ، فاذا الأنوار القاهرة وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين » (١) • يتبين لنا من هذا النص مبلغ النقد الذي يوجهه صاحب حكمة الاشراق الى نظرية العقول العشرة ذلك لأن هذه النظرية تمنح العقل الثامن والتاسع على حد رأيه اكثر مما تمنح العقول العليا اذ أن للعقل الثامن من الكواكب ما يفوق ما للعقول السابقة عليه • فكيف يتصور اذن أن يختص العقل الثامن وهو أقل في المرتبة من العقول السابقة عليه بكواكب وأفلاك أكثر منها ؟ ثم أنه يجب أن يكون البرزخ الصادر عن السافل أصغر من الصادر عن العالي وأقل كواكبا منه ، وأكثر من هذا أن المشائين جعلوا العقول عشرة فقط مع اعترافهم بتعدد موجودات عالم البرازخ وعجائب ترتيبه ؛ يقول (٢) : « وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت أو

١ ــ حكمة الاشراق ــ المقالة الثانية ــ الفصل الثامن .
٢ ــ حكمة الاشراق ، مقالة ثانية ، فصل ١١ .

عنصرية ، وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبا ، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ، لأن الترتيب والنسبة التي بين العشرة أقل كثيرا من النسب التي بين ما لا يحصى كثرة ، وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذي لا يشوبه شيء من الأمور البدنية ، يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات بل هذه ظل لها » • وهكذا نرى أنه يتابع نقد المشائين ، وأن أهم نقد يوجهه اليهم خصوصا في النص السابق يتعلق بنظريتهم في الوجوب والامكان وتطبيقها على الفيض ، وهذا على الرغم من أنه ــ أي السهروردي ــ قد استعمل نفس هذه النظرية في اقامة مذهبه ، فالمشاؤون يذهبون الى أن كل عقل يتضمن ثلاث جهات هي الوجوب والامكان والماهية (١) وهي التي يسميها السهروردي جهات الاقتضاء ، فكيف يعقل ــ على حد قوله ــ أن تصدر عن هذا العقل أفلاك وكواكب لا حصر لها ؟ ومن المعلوم أن هذه الصدورات لا بد أن تكون لها جهات اقتضاء في العقول الصادرة عنها • واذن لا يكفي أن نقرر أن العقول عشرة ، لأن الصدورات تستلزم أعدادا وفيرة أكثر من هذا العدد المحدود لكي تحتمل الكثرة المتزايدة في جهات الاقتضاء التي تتعلق بها المجموعات الهائلة من الأثيريات • ولن يصح ذلك الا اذا سلمنا بأن العقول السافلة لها قدرة على احتواء جهات الاقتضاء لهذه البرازخ ، وهي لا حصر لها ونكون بذلك قد رفعنا العقول السافلة على العوالي وهذا محال •

هذا هو النقد الأول لنظرية العقول العشرة المشائية ، صاغه الشيخ في صورة مصادرة على المطلوب • فالمشاؤون يقررون أن لكل عقل ثلاث

---

١ ــ راجع ابن سينا في الوجوب والامكان ص ٢٢٤ ص ٢٢٥ النجاة ــ هياكل النور ، الهيكل الرابع الفصل الثالث ، التلويحات ، الوجوب والامكان ص ١٦ مخطوط اللمحات ــ الوجوب والامكان ص ١٢٥ مخطوط •

جهات : وجوب وامكان وماهية ــ وهــذه الفكرة أفلوطينيــة (١) ٠ والسهروردي يقرر أنه بسبب هذه الموقف قد استحال على العقول العالية أن يكون فيها جهات اقتضاء للكواكب والأفلاك المتعددة ، ومن ناحية أخرى نرى العقول السافلة ولها هذه الميزة ، وعلى ذلك فستكــون أشرف مــن العالية ، وهذا محال واذن فيجب نقض مطلوب المشائين الأول وهو أن لكل عقل ثلاث جهات فقط وهو المطلوب ٠

والحقيقة أن هذا النقد لا ينقض دعاوي المشائين بصورة جدية ذلك لأن هذه الجهات الثلاثة هي الأصول (٢) التي يمكن أن تتفرع عليها ثلاث صادرات : العقل ، والنفس ، والجرم الفلكي ، أي عالم العقل ، وعالــم النفس ، وعالم الأجسام كما أشار الى ذلك في الهياكل (٣) وعن هذا تصدر كثرة لا متناهية من الأفلاك والكواكب في ترتيب وتسلسل وتدرج ٠ وعلى ذلك فجهات الاقتضاء تتسلسل أيضا في تدرج تنازلي لا على خط مستقيم٠ وكثرة جهات الاقتضاء في العقول السافلة لا ترفعها الى مرتبة العقول العالية لأن ما يصدر عن هذه العقول ليس عقولا بل برازخ ، وهي التي أدت الــى هذا التكثر في جهات الاقتضاء ، وكثرة البرازخ ليست مبررا لرفع مرتبــة العقول التي تتعلق بها هذه البرازخ ٠ وعلى حسب مذهـــب السهروردي البرازخ الظلمانية « لا وجود » بالنسبة للعقول النورانية فكيف يمكن أن يرفع اللاوجود مرتبة سفلى على مرتبة عليا ؟ ومهما يكن من أمر نظريــة العقول العشرة الا أنها كانت الأساس الذي أقام عليه الاسلاميون تخطيطهم للوجود ، وقد تأثر بها جميع المشائين منهم كما تأثر بها غيرهم من الصوفية والعلماء ٠ ويبدو تأثر السهروردي بالنظرية واضحا كل الوضوح على الرغم

---

١ ــ التاسوعات « التاسوعة الرابعة » في النفس ثم التاسوعة الخامســة ، الرسالتين الاولى واثانية ٠

٢ ــ على مذهب اسهروردي ٠

٣ ــ الهياكل « الهيكل الرابع » خاتمة الفصل الثالث ص ٢٧ ٠

من انتقاده لها لأنه لا يستطيع أن ينتزع نفسه من عصره الفكري •

٤ ــ ويخرج السهروردي من هذا النقد الهادم الى الناحية الايجابية المشيدة ، فالعقول ليست عشرة فقط بل هي ذات كثرة فائقة لا يحصرها عد أو حد • وهو يعرضها حسب ما يقتضيه الواقع في عالم الأنوار العقلية• وأدلته في هذا المقال ليست برهانية بل وصفية اشراقية تستند في مجملها الى الحقيقة التي أشرنا اليها في مستهل البحث وهو أن الاشراقية تستند الى حقائق كسبية ذوقية لا برهانية وأنه لا يستطيع ادراكها الا أهل المشاهدة والذوق الصوفي •

الفصل الخامس

عالم النـــور

نظرية الأنوار العقلية

١ ــ ليس المذهب الاشراقي مستقلا عن مذاهب الفيض التي سبقته والتي يتأثر بها كل التأثر ، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودي فيه استمرارا بطريقة ما لنظرية العقول العشرة ، أو كنتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف بل من حيث الكم كما بينا سابقا ؛ لأن النقد الهام الذي يوجهه السهروردي الى النظرية المشائية قائم على تكثير العقول وتعددها • أما المركز الميتافيزيقي والوظيفة الروحية التي تتمثل في اعتبار الوسائط سلما ترقاه النفس في تدرج حتى (تصل) فان الاشراقية تتفق في هذا مع المشائية الاسلامية التي تدين بمبدأ الفيض •

٢ ــ والاشراقية مذهب حركي (ديناميكي) عقلي تنتظمه خطوط هندسية لا متناهية تتشابك في بناء محكم • وهو يقترب الى حد كبير من المذاهب الحيوية التي تعتنق التطور الابداعي من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية ؛ فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل مع بعضها انارة روحية خصبة بحسب مراتبها • وهذه الصلات النورية الروحية هي التي تربط الوحدات في نظام هندسي دقيق يحيا حياة روحية خصبة بما يعتمل في داخله من حركات الانارة العقلية اللامتناهية ، وهذا الوضع كما بينا يمهد لوحدةالوجود الا أن السهروردي يرفضها بشدة(١)•

---

١ ــ الهيكل الثاني (هياكل النور) يقول : « وجماعة توهموا أن النفس جزء منه أي من الله » ويبرهن على فساد معتقدهم بقوله : « الله لا يقبل التجزؤ لانه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه » .

وتشبيه الفيض بالاشراق النوراني يقترب كثيرا من الشعور الحقيقي به ، فالمذهب في حقيقته شعوري ، اذ الروحية في أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن تكون عقلية منطقية والانارة في هذا المذهب تتسم بالطابع الشعوري لا العقلي البحت الذي يستند الى دواعي المنطق ومبادىء العقل .

ودراسة البناء النوراني من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به والحياة معه ؛ فالحقيقة النورية يحس بها الواصل المنسلخ عن البدن ، وهو يشعر باندماجها في الكل النوراني ويلمس اتصالها بنور الأنوار عن كثب ، ويدرك الحيوية الدافقة في الوجود الحقيقي ادراكا شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرقة ، وتمتزج لديه المعرفة بالوجود فلا يحتاج الى الفصل العقلي بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود ، وهو يرى الوجود في وحدة شاملة ليس في حاجة معها الى تخطيط هندسي يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب .

وعلى الرغم من أن السهروردي قد رفض وحدة الوجود الا أنه مساق اليها من حيث أنها وحدة شهود ، والرأي أنه انما أبطل الاعتقاد بها خيفة أن يبطش به الفقهاء وينكلوا به ، الأمر الذي حدث رغما عن هذا الحرص والحذر الشديدين . وقد أوضح المؤلف في حكمة الاشراق أنه انما يفصل للتدليل على ما عاينه بنفسه عندما فارق جسده واتصل بالملكوت الأعلى ، وأنه انما يعرض خطوطا أولية لحقائق تستعصى على العرض وهو على هذا مضطر الى أن يقسم أمورا لا تقبل القسمة من الناحية الواقعية الروحية ويقيم خطوطا ورسوما قد تنير الطريق للباحث العقلي ، فهي صيغ مفرغة لا تعبر تعبيرا صادقا عن الحيوية الروحية النورية .

٣ ــ والوحدات النورية وهي الأنوار المجردة تنقسم الى قسمين :

١ ــ أنوار مجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

٢ ــ أنوار مدبرة للأجسام وان لم تكن منطبعة فيها وذلــك مثل النفس الناطقة ويسميها الاسفهبذ (١) وهي تصدر عن رب صنم الانسان بطريق الفيض .

والأولى تنقسم الى قسمين :

(أ) أنوار قاهرة عالية تسمى الطبقة الطويلة (٢) المترتبـة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها .

---

١ ــ يذكر في المطارحات المشرع السادس ، الفصل الثامن .
« ... العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولي ، ويحصل من تلــك الطبقة على نسب بينهـا طبقـة أخرى مـن العقول تجري الطوليات منهـا مجرى الامهات ، والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع ، ويجوز ان يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الافراد ، ثم يحصل من الفروع الاجسام : من الاشرف الاشرف ومن النازل النازل ومن المتوسط المتوسط ، فمنهـا متكافئـة ومنهـا غير متكافئـة : فالغـير المتكافئات مـن الشرف الطولي العادي الى المراتب الفرعية ، والمتكافئات من النسب بيــن الطوليات الموجبة تكافؤ الحاصلات منها من الثواني ،وعدد الفريقين كثيرا كما قيل (وما يعلم جنود ربك الا هو) آية ٣١سورة المدثر وبين العقول وهيئاتها النورية اللاهوتية نسب عددية كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله : ان مبادىء الوجود العدد ، ولا يعني به أن العدد أمر قائم بذاته فعال ، بل يعني أن في الملكوت ذوات نورانية قايمة لا في جهات هي انيات قدسية فعالة ، لا تزيد وحداتها على ذواتها ، وهي أبسط ما في الموجودات وأشرفها ، وبينهـا من النسب العددية عجايب ، يحصل منها في الاجسام عجايب ، هكذا يجب أن يعتقد من ليس له قوة الارتقاء الى ما ظهر لنا بتأييد الله في حكمــة الاشراق .. » واشارته هنا الى النسب العددية اشارة عابرة لم ترد في مؤلف آخر من مؤلفاته ، وواضح فيها التأثر بفيثاغورس وبأفلاطون من حيــث مطابقة النسب الرياضية للنسب الوجودية حتى أن أفلاطون يذكر أن المثل أعداد .

٢ ــ يسمى السهروردي النور المهيمن على الانسان « اسفهبذ » . وهــذه التسمية كان يحملها دهاقين طبرستان (جنوب بحر الخزر) وقد ظلوا في مكانتهم بعد الفتح الاسلامي (راجع موجز الفيلولوجيا الايرانية حـ ٢ ، ص٥٤٧) .

(ب) أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام النوعيــة الجسمانية وهي قسمان :

١ ــ أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة الطويلة.

٢ ــ وثانيهما يحصل من جهة الاشراقات الحاصلة من الطبقة الطولية.

ولما كانت الأنوار المشاهدية أشرف من الاشراقية والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي وجب صدور المثالي عن المشاهدة والحسي عن الاشراق. ولكل عالم من هذين نور مجرد هو علة فلكه الأعلى.

ويكون تخطيط الوجود النوراني كما في صفحة ١٧٩.

ويتضح من هذا الرسم التوضيحي أن للبناء الوجــودي اتجاهين أحدهما رأسي والآخر أفقي، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والاشراق.

ففي الاتجاه الأول يشرق العالي على السافل وتتم الفيوضات عن طريق الاشراق والمشاهدة وفي الاتجاه الثاني يتم الفيض وتكوين أرباب الأصنام النوعية أيضا عن طريق المشاهدة والاشراق ولكن الأشعة النورانية في هذه الحالة تكون ضعيفة لأنها من بواقي الأشعة وليست في قوة الأولى، ومعنى ذلك أنها أقل في درجة النورية وشدتها من الأشعة في حالة الاتجاه الأول.

٤ ــ والطبقة العرضية تشتمل على أرباب الأصنام النوعية الفلكيــة وطلسمات البسائط (١) والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت، اذ أن مبدأ كل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحــب الطلسم والنوع

---

١ ــ أي أجسام العناصر.

القائم النوري ، وهو مثال أفلاطون • ويمكن الاستدلال على وجود هذه الأنواع النورية أو المثل الأفلاطونية بقاعدة الامكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعلول يقتضي سبق العلة في الوجود عليه• فاذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود علل لها وهي مثلها النورية ، وهذه المثل النورية ليست اتفاقية لأن الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا يمكن أن تنتهي الى الصدفة والاتفاق •

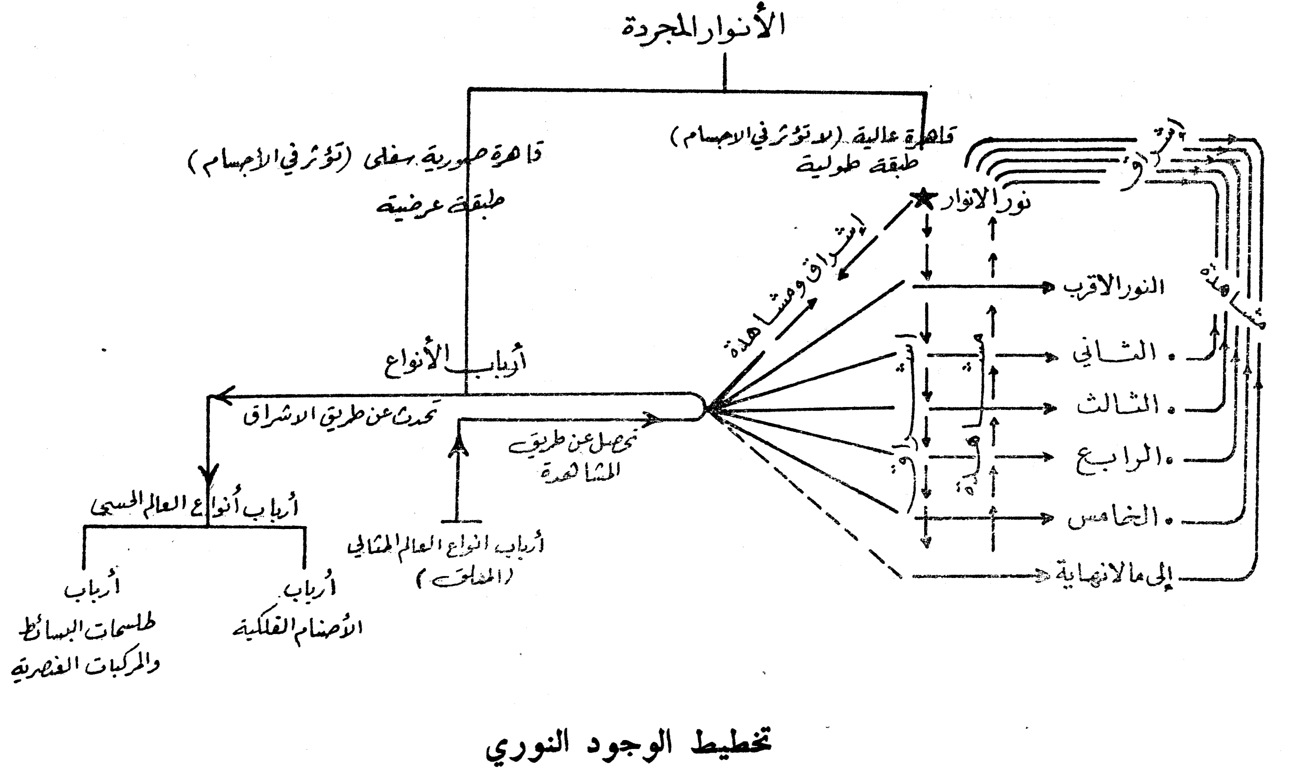
وهذه الأنواع النورية التي تؤلف الطبقة العرضية ليست عللا لبعضها لأنها في مرتبة واحدة فهي متكافئة وهي معلومات في درجة واحدة لما فوقها من القواهر الطولية ، اذ أن علاقة القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقة العلل بمعلولاتها ، « ان تكافؤ المعلولات الجسمانية يدل على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية : فاذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضا له . وعلى الجملة فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النوري المثالي » (١) •

ويتبين من هذا النص ما يلي :

أولا ــ أن للحركات الفلكية تأثيرا على العنصريات وأنها هي التي تعد العنصريات للفيض العقلي الشعاعي ، وهذا ما أورده الاسلاميون وعلى الأخص ابن سينا •

---

١ ــ حكمة الاشراق ــ الفصل الثالث ، المقال الثالث



تخطيط الوجود النوري

ثانيا ــ أن موجودات العالم الانساني ظلال لموجودات عالم المثل وهذه نظرية المثل الأفلاطونية •

ثالثا ــ أن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضيـــة المتأثر بالأنوار الطويلة تأثيرا على عالم الأجرام •

٥ ــ والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة في عالم النور ، ولكن هذه الحركة ليست نقلة ، اذ أن ماهية النور تتضمن حبـــا فائقا واشراقا وافاضة للأشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدرا للاشراق على ما تحتها • وتتدرج هذه الوسائط النورية في النزول الى درجـــة لا متناهية ، وتتدرج معها النورية في الضعف والذبول حتى لا تتمكن مـــن مداومة الاشراق ، فلا تتولد عنها أنوار أخرى • وهذه الأشعة الأخيرة هي الأشعة العرضية التي تنير الصور الجسمية وتمكننا من مشاهدتها ؛ وهذه الوسائط هي الكلمات الصادرة عن الله أو هي الملائكة التي تحمل نوره الى العالمين ، وعددها لا متناه وقد بينا حين الكلام على نظرية العقول العشرة كيف أن الاسلاميين أخطأوا حينما جعلوا الوسائط بهذا العـــدد ، اذ أن وسائط وجود الواحد لا متناهية ، والوجود بما يتضمن من جملة عديـــدة من الأنواع لا يمثل الا ناحية جزئية من عوالم لا متناهية قد لا يحيط بها ادراكنا الانساني المحدود ، فالعقل الانساني قاصر عن ادراك جميع نواحي الوجود اللامتناهية • ويمكن على هذا الرأي اعتبار الأرسطيين محقين نسبيا فيما أوردوه عن العقول العشرة ، فهذا العدد من العقول هو الذي استطاعوا تقريره لعدم استطاعتهم الاحاطة بالأنوار والعقول اللامتناهية •

وعلى ذلك فالسهروردي يعتبر من أتباع المذهب الانساني الذي يقرر أن الوجود أوسع نطاقا وأن قدرتنا البشرية على الادراك محدودة ، ولذلك فنحن لا ندرك الا جانبا ضئيلا من الجوانب الخصبة الغنية من الوجـــود اللامتناهي •

٦ ـ حركة البناء الوجودي : Dynamism of structure

وفي هذا العالم اللامتناهي تقوم روابط الحب الميتافيزيقي بدور هام في الربط بين الوحدات النورانية ، فنور الأنوار عاشق ومعشوق ، والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لما يليه ، وينتظم هذا الرباط الثنائي الوجود بأسره • والعشق الميتافيزيقي هو الحركة الدائمة في عالم النور وهو حياتها ومصدر غناها المطلق • وللعشق صورتان أخريان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان في الربط والتشييد •

ويتم تشييد البناء الوجودي لا عن طريق الفيض المباشر وحده أي صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثاني عن الأقرب والثاني عن الثالث وهكذا ، بل انه بالاضافة الى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة :

أولا ــ فالى جانب الاشراق توجد المشاهدة أي مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى ، فيستمد منه فيضا قويا وينتج عن هذا الفيض وجود نور آخر « لان الاشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها » • واذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلى لسبب المشاهدة ثم لسبب الاشراق لتصورنا مقدار ما يصل اليه عدد الوحدات النورية ويذكر السهروردي في حكمةالاشراق : « أنه يحصل من النور الأقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير ، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه • والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها الى بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة ؛ حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، ومرة أخرى عن طريق النور الأقرب ،

والقاهر الثالث يقبل من النور السانح أي الشعاع الفائض من نور الأنوار أربع مرات :

١ ـ أولا تنعكس عليه مرتاصاحبه أي القاهر الثاني ، وقد ذكرناهما •

٢ ـ ما يقبله من نور الأنوار بغير واسطة •

٣ ـ ما يقبله من النور الأقرب ، بغير واسطة •

وانعكاسات الرابع ثماني مرات كالآتي :

١ ـ أربع مرات تنعكس عليه من صاحبه السابق عليه •

٢ ـ ثم مرتان من القاهر الثاني بغير واسطة الثالث •

٣ ـ ومرة من نور الأنوار بغير واسطة •

٤ ـ ومرة من النور الأقرب (العقل الأول) (١)

وهكذا نرى أن الأنوار السانحة تتضاعف في النزول الى مبلغ عظيم لا يمكن احصاؤه ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العالية والأنوار السافلة ؛ اذ الحجاب من خصائص البرازخ الغاسقة أي الأجسام •

واذا أدخلنا في حسابنا فوق ذلك عملية المشاهدة (كما ذكرنا) فان الانعكاسات ستتضاعف ، « فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع ، فاذا تضاعفت الأنوار السانحة ـ على ما بينا ـ فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل من غير واسطة وبواسطة » (٢) •

---

١ ـ حكمة الاشراق ـ مقالة ثانية ـ الفصل الثامن .
٢ ـ حكمة الاشراق ـ مقالة ثانية ـ فصل ٨ ص ٣٤٤ .

ومعنى هذا أن حركتي الاشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار كلها بطريقتين :

١ ـ بغير واسطة أي مباشرة من نور الأنوار .

٢ ـ بواسطة النور الأعلى أي الذي يعلو فـوق كل نور في المرتبة مباشرة .

فالذي يقع من غير واسطة هو الذي يشاهد فيه النور القاهر نـور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضا عليه الشعاع ، وأما الذي يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه ما فوق مرتبته وكذلك الذي فوقه . وكما تتم حركة الاشراق دون اتجاه من النور الأقل وذلك كتفضـل من الأنوار العليا ، تتم حركة المشاهدة باتجاه النور الأقل في المرتبة الى ما فوقـه . وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مماثلة للأشعة الاشراقية بل هي أسمى منها لأن المشاهدة أشرف من الاشراق ، فالقاهر الثالث مثـلا يتلقى أشعته عن طريقين :

١ ـ عن طريق الاشراق . ٢ ـ عن طريق المشاهدة .

وعن طريق الاشراق يتلقى أشعة على نوعين .

(أ) بواسطة . (ب) بغير واسطة .

وكذلك عن طريق المشاهدة .

وفي حالة الاشراق يتلقى الأشعة التالية :

ـ بواسطة : تنعكس عليه مرات صاحبه السابق الأربعة .

ب ــ بغير واسطة : تنعكس عليه مرتان من القاهر الثاني دون وساطة الثالث ومرة من نور الأنوار ومرة من النور الأقرب •

ويضاف اليه ما يتلقاه في حالة المشاهدة وهي ثماني مرات مثل الحالة الأولى :

« ويحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة ، فتتضاعف الأنوار بالنزول وتحصل من جميع هذه الأنوار أنوار مجردة قائمة بذاتها ، لأن الاشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضي حصولها مثلها » (١) •

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن الاشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود ، وأنهما تنتجان في كل لحظة أعدادا لا حصر لها من الأنوار المجردة، ولا يقف هذا الايجاد المستمر عند حد ما دامت الاشراقات والمشاهدات مستمر منذ زمان لا متناهي في القدم الى ما لا يتناهى في الأبد ، ولهذا فانه الغني ، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه ؛ فالوجود في حركة ايجاد مستمر منذ زمان لا متناهي في القدم الى ما لا يتناهى في الأبد ، ولهذا فانه لا يتفق مع هذا أن يقرر المؤلف أن الوسائط تضعف وتذبل كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم اذ أن هناك اتصالا مباشرا بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه ، والاتصال مستمر في كل لحظة وسوف لاينقطع أو يضعف ، فكيف تتلاشى الوحدات النورية والنور سرمدي لا يخضع لقوانين الزمان أو المكان اذ هو عقلي لا حسي ؟ هذه هي مشكلة المذهب الاشراقي ومذاهب الفيض على وجه العموم •

ثانيا : والى جانب المشاهدة والاشراق هناك الجهات العقلية ، وهي من أدوات تشييد الوجود أيضا • وهي القهر والمحبة والفقر والاستغناء ،

---

١ ــ حكمة الاشراق المقالة الثانية ــ الفصل الثامن .

وتتضاعف بها الأشعة العقلية • يقول السهروردي : « فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير ، بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة التي هي آحاد الاشراقات الكاملة وهي القواهر الأصول الأعلون • ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها ــ لافتقار حصول الأنوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها ، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات ، وكذلك بمشاركة جهة الاستغناء معها ، وكذا بمشاركة جهة القهر معها ، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها ، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذواتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره ، أعداد كثيرة لا تنحصر» (١) •

من هذا النص يتضح أثر الجهات العقلية في عملية بناء الوجود ، فهناك جملة انعكاسات نورية متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالاضافة الى حركتي المشاهدة والاشراق ، وما يصدر عنهما من أشعة انعكاسية متضاعفة • فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة الى ما فوقه يقع عليه شعاع مما فوقه لأن هذا الذي فوقه في درجة الغني بالنسبة اليه ، فيفيض عليه شعاع منه ، وأما هذا الأخير أي الفقير فباعتبار غناه بالنسبة الى ما تحته يفيض على ما تحته شعاعا ، أي أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران: اعتبار بالنسبة الى المجرد الأعلى منه درجة ، واعتبار آخر بالنسبة الى النور المجرد الأقل منه في المرتبة ، ولما كانت المرتبة في عالم المجردات النورانية تتعين بشدة النورية أو نقصها ، أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص في مراتب الوجود كان النور الأوسط أقل كمالا مما هو أعلى منه مباشرة ، وأكثر كمالا مما هو أقل منه مباشرة ، فهو اذن غني وفقير

---

١ ــ حكمة الاشراق ــ مقالة ٣ ــ الفصل الأول (اختلاف الجهات ، راجع الى اختلاف القواهر الصادر عنها في درجة النورية) •

على اعتبارين ، وكذلك كل نور مجرد له محبة الى ما فوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص في درجة الكمال متجه الى حب الكامل ثم أن له قهرا على ما دونه في مرتبة الكمال ، فباعتبار محبته لما فوقه يصدر مما فوقه شعاع اليه ، وباعتبار قهره لما تحته يصدر منه شعاع الى ما تحته ، وباعتبار محبة ما تحته له يصدر منه شعاع على ما تحته ، ويمكن تطبيق هذه الجهات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد .

وبذلك تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها .

الفصل السادس

المثل النورية في مذهب السهروردي

١ ــ تبين لنا من العرض السابق لسلسلة الانعكاسات والاشراقات النورية كيف يتركب الوجود ، أو كيف تقيم حركة الاشراق والمشاهدة بناء الوجود ، وسنرى حين الكلام عن البرازخ الظلمانية أو الأجسام ،كيف تصدر عن الموجودات النورية هيئات وأنوار لا حصر لها تتناقض شدتها النورية شيئا فشيئا الى أن تصل الى مرحلة تنعدم فيها الصفة النورية التي تميزها ، هذه الوحدات الأخيرة هي البرازخ أو الاجسام ، وليس هناك حد فاصل مميز بين عالم النور وعالم الظلمة ، وليس هناك تفسير معقول لتضاؤل الشدة في النورية الى درجة التلاشي في الوحدات الأخيرة ما دامت هذه الانعكاسات التي لا حصر لها تتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويها • وسنعرض لهذا في موضع آخر •

٢ ــ أما هنا فيتعين علينا أن نبحث عن الصلة بين الأنوار التي يقول بها شيخ الاشراق وبين مثل أفلاطون • نعرف أن المثال الأفلاطوني هو الحقيقة الكاملة المجردة وأن لها أفرادا في عالم الحس هم أشباح لا يمثلون الحقيقة بتمامها ، فهناك اذا عالمان : عالم الضرورة وهو عالم عقلي مثالي وهو الموجود حقا ، وعالم الامكان وهو عالم الحس والأشباح ووجوده وهمي • فالى أي حد تأثر المذهب الاشراقي الجديد بهذا التيار الروحي في الفلسفة اليونانية ؟ • ولسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الاسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلفيقي يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد

أزدهارها الأول ، وقد اتضح مؤخرا ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الاسلامي •

ونجد أن السهروردي يشير الى أفلاطون في جميع كتبه تقريبا على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية ، ثم نـراه يتعرض للمشائين في ابطالهم للمثل الأفلاطونية ؛ ففي المطارحات وكذلك في التلويحات وأيضا في حكمة الاشراق وفي الهياكل يشايع أصحاب المثل ويسميها المثل النورية • ويصرح علانية بأنه يعتنق مذهـب أفلاطـون في المثل •

٣ ــ وهو يهاجم المشائين لأنهم وعلى رأسهم أرسطو لم يتعمقوا المذهب وتعلقوا بظاهره فشنوا عليه حملة شعواء ، أما هو أي السهروردي فقد أجاد فهم المذهب ورتب الأدلة والحجج والبراهين للدفاع عنه • ودفاعه يتفرع على شقين : ــ

(أ) الشق الأول اقناعي •   (ب) الشق الثاني كشفي •

(أ) أما عن الناحية الأولى فهو يورد ثلاثة أوجه :

١ ــ فيذكر في المطارحات أن القوى النباتية من الغاذية الى الناميـة الى المولدة لا يمكن أن تكون هي التي أوجدت النبات ، وليس للنبـات نفس مجردة وكذلك القوى الحيوانية لا يمكن أن تتصرف بذاتها فـــي الحيوان ، وليس فيه ذات مجردة ، فاذن لا بد وأن تكون هناك نفس مجردة تتصرف في النبات والحيوان وتصدر عنها هذه النظم والحركات العجيبة التي تحفظ في مجموعها حياة الكائن الحي ، بل لا بد أز تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية « عقلا » وهو من « الطبقة العرضية » التي هي أربـاب

الأصنام والطلسمات (١) ، « فان قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة ، قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة من تحول الأغذية الى أعضاء تتشكل على حسب الجسم وليست نفوسنا مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر »

٢ ـ وعن الوجه الثاني : «أنك اذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات ، والا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن أن يحصل من الانسان غير الانسان والغرس غير الغرس والأمر ليس كذلك ، بل كل نوع مستمر الثبات على نمط واحد ... فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتني على الاتفاقات الصرفة فيجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، اذ كيف يمكن أن يكون هذا معناه مع اعتراف أصحاب المثل بأنه قائم بذاته » (٢) ، فالمشاركة على رأي أفلاطون هي امكان تشبه جزء من المادة بالمثال . ورب النوع وهو المثال يعتني بجميع أشخاص ذلك النوع وهو الحافظ لهم والمفيض عليهم فهو الكل والأصل والأشخاص هم الفروع .

٣ ـ الوجه الثالث ـ يقوم هذا الرد على أساس قاعدة الامكان الأشرف التي أشرنا اليها في الفصل الأول ، ومقتضاها أن الناقص يفتقر في وجوده الى الكامل ، وأننا اذا أثبتنا وجود الناقص فمن السهل اثبات

---

١ ـ أرباب الأصنام والطلسمات أي مثل الموجودات أو العناصر ، فالرب هنا بمعنى مثال ، والاصنام أي الأجسام الموجودة في عالمنا ، والطلسمات هي البسائط العنصرية «كالتراب والماء» وأرباب الاصنام توجد في روح القدس أو العقل الفعال .

٢ ـ الاسفار الاربعة ـ الشيرازي ، ص ١٢٣ .

وجود الكامل ؛ وقياسا على ذلك أننا اذا قرنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين عالم النور أكمل من النظام الذي بين عالم الظلام • ومن القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الأشرف « وهي أن الممكن الأخس اذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، فان نور الأنوار اذا اقتضى الأخس الظلماني بجهته الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف ، فان فرض موجودا يستدعي جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار ، وهو محال • والأنوار المجردة المدبرة في الانسان برهنا على وجودها ، والنور القاهر — أعني المجرد بالكلية — أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات ، فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولا فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه وهي خارجة عن عالم الاتفاقات فلا مانع لها عما هو أكمل لها ، ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب بين الأنوار الشريفة — أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها (١) » • ويذكر في التلويحات أيضا « وكان عند كثيرين من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قايمة — لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالامكان الأشرف وقالوا هذه الأنواع أصنامها ، وهي رسم منها وظلالها ، والحقائق الأصلية هي ، وهذه مثل أفلاطون وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة » (٢) •

ويلقى الدواني (٣) شارح الهياكل ضوءا ساطعا على هذا الاتجاه عند السهروردي ، فيذكر عن العقل الفعال حين الكلام عنه ؛ أنه رب طلسم

---

١ — حكمة الاشراق — القسم الثاني — المقالة الثانية الفصل الحادي عشر •
٢ — المورد الثاني التلويح الثالث •
٣ — شارح هياكل النور (مخطوط) •

النوع الانساني ـ وأن هذا هو رأي المصنف في كتبه الأخرى ـ فان الحكماء القدماء كأفلاطون وفيثاغورس وهرمس ذهبوا ـ على ما يعتقد ـ الى أن لكل من الأفلاك والعناصر والبسائط ربا في عالم النور وهو عقل مدبر لذلك النوع يفيض عليه م ن نوريته وما هذه الأشباء التي نراها ونحسها الا ظلالا لهيئات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية ؛ « والظاهر أن عالم النور هنا ما هو الا عالم المثل الأفلاطوني وأن الأرباب ما هي الا المثل ، وكلهم ـ أي العقول ـ أنوار مجرد الهية أي هي لمع من أنوار ذاته تعالى » (١) •

ب ـ الناحية الكشفية : وعلى الرغم من هذه الأدلة التي سقناها والتي يحشدها في حكمة الاشراق وفي غيره من الكتب الاشراقية فانه وأتباعه من معتنقي المثالية الأفلاطونية لا يعتمدون على الحجج المنطقية في اثبات المثل بل هم يعتقدون أن المشاهدة وحدها تكفي •

« وليس اعتقاد «أفلاطن» وأصحاب المشاهدات ـ كفيثاغورس وأنباذ وقليس وهرمس ـ بناء على هذه الاقناعيات بل على أمر آخر • وقال «أفلاطن» : « اني رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية» ، وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلي التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ، «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ،وبرزوا لله الواحد القهار (٢)» • ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ، ما صرح به « أفلاطن » وأصحابه (٣) أن النور المحض هو عالم العقل ،وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولي فيرى في ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقي الى العلة الالهية المحيطة

---

١ ـ الدواني في شرحه على الهياكل .
٢ ـ سورة ابراهيم آية ٤٩ .
٣ ـ يروى فورفوريوس عن أفلوطين أنه جذب أربع مرات .

بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي » (١) •

ويذكر في نص آخر (٢) « وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من أشياعهم ، ولم يكن ذا مشاهدة وتجرد الا اعترف بهذا الأمر ، وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا ، و«أفلاطن» ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقليس كلهم يرون هذا الرأي ، وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور ، وحكى «أفلاطن» عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها ، وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا ، واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية ، وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الأشياء عظيم الميل اليها (الى طريقة المشائين) وكان مصرا على ذلك لولا أن رأي برهان ربه ، ومن لم يصدق بهذا وتقنعه الحجة فعلية بالرياضيات وخدمة أصحاب المشاهدة فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع على عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس «وأفلاطن» والأضواء الميناويةينابيع الخرة (٣)والرأي

---

٤ ــ حكمة الاشراق فصل ١١ مقالة ثانية فقرة ١٧١ .

٥ ــ حكمة الاشراق ، فصل ١١ مقالة ٢ .

١ ــ هذا النص يبين الى أي حد تأثرت الاشراقيةبالتراث الفارسي والهلليني، ويعبر عن اتجاه المذهب الاشراقي الى ناحية المشاهدة التي تؤلف الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية المشائية . وهؤلاء الذين يذكرهم السهروردي يلقون ضوءا كبيرا على مصادر مذهبه . وعبارة « الاضواء الميناوية ينابيع الخرة ... » تشير الى تقسيم الكون في

الأبستاق Avesta الكتاب المقدس عند الزرادشتيين ، وهو يقسم الكون الى طائفتين كبيرتين مينيلوا وحائيثيا (في الفهلويةمنوك وجنيك)

التي أخبر عنها زرادشت وقع خلسة الملك الصديق كيخسروالمبارك اليها فشاهدها على ما قال • وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا ، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد»وما للأشجار سموه « مرداد » وما للنار سموه « أرديبهشت » وهو العقل •وهي الأنوار التي أشار اليها أنباذوقليس وغيره » •

ويتضمن هذا النص الأمور التالية :

أولا : أن اثبات وجود الأنوار المجردة أو المثل النورية لا يستند الى الناحية البحثية وحدها ، بل الى عنصر آخر وهو المشاهدة الشخصية التي تتاح للواصلين الذين يحاولون أن يقصوا أخبارها على من لم يشاهدوها ــ وان عز على اللفظ أن يعبر عما هو فوق اللفظ والوصف • ويجد هؤلاء في الرمز متسعا لما يذيعون ، وقد اتبع هذا الطريق الرمزي أفلاطون وفيلون السكندري وأفلوطين وكثيرون غيرهم (١) » •

ثانيا : والدليل الثاني على صحة نسبة الأنوار واثبات وجودها هو مشاهدة الحكماء لها اذ أنه لا يعقل أن يكذب هؤلاء الحكماء وهم أساطين الحكمة •

ثالثا : والأمر الثالث أننا ما دمنا نقبل رصد الأمور الفلكية ونصدقها فلماذا لا نقبل أقوال أساطين الحكمة ؟ ويرد على هذا بأن الأمور الفلكية تخضع للادراك البصري أو لعمليات رياضية يقينية •

أي السماويات والأضيات وهذا الاشعاع هو المنويت وهو الذي يولد الخرة (النار المعقولة) التي بهافتن بها زرادشتولفظ خراهو الصورة الفارسية للفظ «خفرته» ظهور ماهية النار التي تمثل اشعاع الملوك والكهنة في الديانة المزدكية . «راجع نيبرج ــ المجلة الآسيوية ، ابريل ويونيو سنة ١٩٢٩

١ ــ راجع دائرة معارف الدين والأخلاق ــ مادة Symbolism bol : الرمزية

٣ ــ المثل والكليات :

ولقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلي وهل هو معنى قائم في الذهن على ما يذهب التصوريون ، أو أنه قائم في الأعيان على ما يقول به الواقعيون ؟ أو أنه مجرد اشارة الى الواقع ، وأن لفظ الكلي لا يشير الى مجرد الاسم فقط كما يذهب الاسميون ؟ وكان هذا المبحث مثار جدل طويل بين المثاليين والمشائين في العصور المتأخرة للفلسفة اليونانية . ويتدخل السهروردي في هذه المناقشات الدائرة حول المثل وهل هي قائمة في الأعيان أو في الأذهان ويرد على المشائين قائلا (١) : « ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا الى أن الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية ، وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز أن يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون موجودا بعينه في المادة ، ثم يكون شيئا واحدا بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟» وهكذا يرد الاعتراض المشائي الأول وهو أن المثل وهي صور كلية ــ ان صح وجودها ــ فهي قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبثة في أفراد كثيرين اذ كيف يتعلق ما ليس بمادة هو مادي (٢) .

---

١ ــ حكمة الاشراق فصل ١١ مقالة ٢ .

٢ ــ في المطارحات المشرع الخامس ــ فصل ٩ يذكر :

« ... ورب النوع وان كان له عناية بالنوع على رأي الأقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم تنقسم الى الأمهات في السلسلة الطويلة التي هي الاصول ، والى الثواني الذين هم أرباب الانواع . والنفس الناطقة تنقسم الى نفس دايمة العلاقة ، كنفس الفلك ، والى نفس غير دايمة العلاقة كنفس الانسان . وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع ، ويسمونه «كل ذلك الشيء» ولا يعنون به الكلي الذي نفس تصور معناه لا يمنع الشركة ، ولا أنا اذا عقلنا الكلي فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به الكلي . فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به أنه ذات روحانية والنوع الجسماني ظلها وهو

ويستطرد فيقول «ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الانساني مثلا أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبا له بلا معنى ، فانهم أشد الناس مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل ؛ فانه لو كان كذا للزمهم أن يكـون للمثال أيضا مثال آخر الى غير نهاية» •

وهذا هو الاعتراض الثاني الذي أشار اليه ورد عليه بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التي تندرج تحتها ، لأن العالي لا يوجد من أجل السافل ؛ وهذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلها أفلوطين كل الاستغلال في نظريته في الفيض •

وثالث الاعتراضات القول بأن المثل مركبة ، وذلك يقضي بأنها قابلة للانحلال في وقت ما • والرد على ذلك أنها ذوات بسيطة نورية على الرغم من أنه لا يمكن تصور الأفراد التي تندرج تحتها الا على أنها كثرة مركبة • « ولا تظن بأنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال انه يلزم أن تنحل وقتا ما ، بل هي ذوات بسيطة نورية وان لم تتصور أصنامها الا مركبة •» •
والاعتراض الرابع عن المماثلة ، وقد بين فيه أن المثال يتفق مع الممثل من وجه ويختلف عنه من وجه آخر ، وذلك ما سلـم به المشاؤون عنـد تعرضهم لمشكلة المعاني والكليات الذهنية وكيف أنها ـ وهي مجردة ـ

كصنم لها ، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني انما هي كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته . ولما لم يصح له حفظ صنمه في شخص معين لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد ، فيحفظـه بشخص منتشر ، فهو كلي بمعنى أنه «أم النوع» ونسبته الى الكـل سواء بأنه صاحبه وممد كمالاته ، وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تتناهى . فاذا سمعت أنباذ وقليس وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن أنهم يقولون أن صاحب النوع جسم أو جسماني أوله رأس ورجلان واذا وجدت هرمس يقول « ان ذاتا روحانية ألقت الى المعارف فقلت لها ، من أنت فقالت أنا طباعـك التامة ، فلا تحمله على أنها مثلنا » .

مطابقة للأفراد في الأعيان ، وهذا هو معنى المشاركة الذي أشار اليـــه أفلاطون •

« وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه ــ فالمثال يجب أن يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر ، والمنازعون يسلمون ذلك ــ فان المشائين سلموا أن الانسانية للكثيرين وهي مثال ما في الأعيان مـــع أنها مجردة وما في الأعيان غير مجرد ، وهي غير متقدرة ولا متجوهـــرة بخلاف ما في الأعيان •» •

ويثير السهروردي أيضا مشكلة التداخل بين المثل ؛ فكيف يمكن أن يتركب مثال الانسانية من الحيوانية وكون الانسان ذا نطق وذا رجلين (١) وهو يجيب على ذلك بقوله :

« ان كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه • » ولكن يبقى الغموض والشك محيطين بهذه المشكلة القائمة وهو ما لم يستطع أفلاطون نفسه أن

١ــ ويتكلم عن وحدة المثال وتكثره في المقالة الثانية فينفي الكثرة والوحدة عن المثال لانطباقه عليهما معا « اذا سموا في الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق فتعلم هكذا ، وأما الذي احتج به بعض الناس في اثبات المثل من أن الانسانية بما هي انسانية ليست بكثيرة فهي واحدة ، كلام غير مستقيم ، فان الانسانية بما هي انسانية لا تقتضي الوحدة = والكثرة بل هي مقولة عليها جميعا ، ولو كان من شرط مفهـــوم الانسانية الوحدة فما كانت الانسانية مقولة على الكثيرين ، وليس اذا تقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة ، بل نقيض الكثرة اللاكثرة ، وعدم اقتضاء الكثرة اللاكثرة ، ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة ، ثم لا ينتج المطلوب ، اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي في الذهن لا تحتاج لأجل الحمل الى صورة اخرى وما قيل ان الأشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب أن يكون أمرا كليا قائما بذاته ، بل للخصم أن يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادىء ، ومثل هذه الأشياء اقناعية» .

يزيله على الرغم من أنه وصل في التحليل الى حد اقامة مثل لأبسط الأشياء الى أن أوجد مثلا خاصة بالشعر والأقذار •

(١) ولا يلزمهم أيضا أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس ، فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة ، وهيئات من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم ، والصورة الانسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل » • وقد يزيل هذا النص بعض الغموض الذي يحيط بالمشكلة ، ذلك أن السهروردي لم يسلك الطريق الذي أتبعه أفلاطون حين أغرق في التحليل وأقام مثلا للدقيق من الأشياء ، بل انه جعل للمثل أو للأنوار القاهرة كما يسميها هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والمحبة والقهر ، هذه الهيئات اذا فاضت وأشرقت على عالم الأجسام تآلفت وتناسقت وحصل الشيء مع خصائصه المختلفة ، أي أن وحدة الشيء المادي وتناسقه يرجعان الى فيض الهيئات النورية فهي التي تشارك في اقامة خصائصه وتجميعه على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدته (٢) •

ولكن يبقى أمر واحد ، وهو هل اتجاه هذه الأشعة التي تحقيق وحدة الجسم المادي تتيجة للصدفة أم للضرورة المرسومة ؟ والأمر الثاني لا يمكن اقراره لأن العالي لا يوجد من أجل السافل حسب ما قرر أفلاطون وأفلوطين والسهروردي نفسه ، يبقى اذن أن هذا الفعل تتيجة للصدفة

---

١ ــ حكمة الاشراق مقال ١١ ، فصل ٢

٢ ــ هذه الهيئات النورية هي التي تمنح الشيء الصفات الثانوية : الشكل ، اللون ، الحجم ، اوزن الخ ... Secondary qualities

المحضة ، وهذا ما يشير اليه أفلاطون دائما من أن عالم الأجسام أو الأشباح هو عالم الاتفاق والصدفة المحضة .

ويتمم عرضه لمسألة الكليات فيذكر «أن في كلام المتقدمين تجوزات، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن ، ومعنى قولهم أن في عالم العقل انسانا كليا أي نورا قاهرا فيه اختلاف أشعة متناسبة تكون ظله في الأعيان صورة الانسان وهو كلي لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساو نسبة الفيض على هذه الأعداد ، وكأنه الكلي وهو الأصل ، وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه . فانهم معترفون بأن له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما » .

٤ ــ ولم يسلم موقف السهروردي من المثل الأفلاطونية من نقد تابعية وتلامذته ، فهذا الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة والاشراقي المتعصب للاشراقية كمذهب وطريقة يقول بعد أن أشار الى موقفه (٣) : « هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة ، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقي ماديا ، بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثالا لأفراده » .

من هذا النص يتضح أن الشيرازي لم يفهم موقف السهروردي من المثل الأفلاطونية فهما جيدا ، وذلك يرجع الى غموض نصوص الشيخ الاشراقي بهذا الصدد ، فهو وان كان يقصد حقا ما ذهب اليه أفلاطون من أن المثل هي نماذج للأفراد التي تندرج تحتها ، وأنها مثل للانواع لا للافراد

---

١ ــ الأسفار الاربعة ، ص ١٢٥ .

كل على حدة ، الا أن التواء النصوص وغموضها بسبب العبارات التي يحشدها الايضاح المذهب الاشراقي في ثنايا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه في المثل صعبا الى حد ما • ولكن المثال الأفلاطوني ليس ماديا بل هو أنموذج مجرد للنوع • والشيرازي نفسه يخطىء في عرض نظرية أفلاطون في المثل فيقول « ولكن « أفلاطن » يرى أن الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع» • والحق أن أفلاطون لا يرى هذا الرأي اذ أن المثال ليس من نوع الأفراد اذا كان يقصد بهذا أن يكون المثال ماديا كالأفراد ، أما اذا قصد بلفظ (النوع) المنطقي ، species أي أن يكون المثال نموذجا مجردا للأفراد التي تندرج تحته فهذا صحيح ، وهذه الأفراد المادية هي أشباح وظلال للمثال ، وأنها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية والبعد عن التجرد ، فليس المثال اذن واحدا مجردا من أفراد النوع وباقي الأفراد مادية ، أو أن المثال المجرد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية ، بل هو يمثل النوع الذي تندرج تحته الأفراد المادية كما أشرنا (١) •

١ ــ المطارحات ، الفصل الخامس المشرع التاسع •
« ... يجب أن يكون لكل نوع من أنواع النبات شيء واحد مدرك مجرد عن المادة معين في حقه ، وسموه صاحب النوع القايم ... وللحيوانات أصحاب أنواع ونفوس حيوانية أيضا وبالانسان صاحب نوع وهو عقله الفياض عليه ، وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، فصاحب نوعه أيضا أقوى وأشرف • • وصاحب النوع عنايته بجميع أبدان نوعه ... والفرس كانوا أشد مبالغة في أرباب الأنواع حتى أن النبتة التي يسمونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون صاحب نوعها ويسمونه « هوم ايزاد » وكذا لجميع الأنواع ، وهرمس وأغاثاذيمون وأفلاطون لا يذكرون الحجة على اثباتها ، بل يدعون فيها المشاهدة ، واذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم ، واذا كان المشاؤون في عالم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يعول على أرصاد بابل ، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلهم ادعوا المشاهدة في هذه الأشياء فالرصد كالرصد والاخبار كالاخبار ، وتأتي التوسل بالرصد الجسماني كتأتي التوسل بالرصد الروحاني » • =

أما تسمية الاشراقيين للمثال (١) برب النوع فهي تشير الى أن هذه المثل نماذج لأفراد الأنواع • يقول (٢) قصاب باشى زاده « ويسمونه أي المثال رب النوع عند الاشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين ، ويعبر عنه في لسان الشرع الشريف بملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار • وقال بعض الاشراقيين : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد لها هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته ، والسكر مع طعمه أو الانسان مع اختلاف أعضائه» •

وهذا النص الأفلاطوني النزعة يوجز نظرية أفلاطون في المثل ايجازا صحيحا ويفسر موقف الاشراقيين الحقيقي من المثل وكيف أنهم قبلوها عن حقيقة واقتناع • ومن هذا يتبين أن نقد موقف السهروردي لا أساس له من الصحة ، الا أن هناك بعض التفاصيل الدقيقة في طريقة فهم السهروردي للمذهب وتطبيقه في نظرية الفيض ، ذلك أن الشيخ الاشراقي كان متأثرا بالأفلاطونية المحدثة أيضا ، وأفلوطين يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الخامدة بعد ذبولها ، وهكذا يروي السهروردي ــ وفي هذا الموقف ابتعاد بعض الشيء عن الموقف الأفلاطوني الأساسي في طريقة العرض فقط ــ ذلك أن اعتبار تكوين الأجسام من الأشعة الخامدة لا يقيم فاصلا حقيقيا بين العالم العقلي والعالم الحسي • أما عند أفلاطون فهناك فصل

=« ... ولا يقول المحققون منهم ان لكل عرض من الأعراض صاحب نوع قايما بل للانواع الجوهرية ، .. ولا يقولون ان أصحاب الأنواع انما حصله ليكونوا امثالا لما تحتها وكقالب ، فان عندهم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينها في الشرف ..»

١ ــ رب النوع ، يذكر الشيرازي أن هذه التسمية نقلها الاشراقيون عن أفلاطون ، والواقع أنهم تأثروا بالفرس في هذه التسمية كما أشار الشيرازي نفسه الى ذلك في النصوص التي أوردناها •

٢ ــ قصاب باشى زاده ، رسالة في المثل الأفلاطونية ، والمثل المعلقة ٥٩م مجاميع ، مخطوط دار الكتب (القاهرة) •

تام بين العالمين ، والواقع أن التمييز موجود فعلا بين العالمين عند السهروردي وأفلوطين ، ويبدو واضحا لو ألقينا جانبا ذلك التعبير الرمزي الذي يشير الى وجود الأجسام من الأشعة الخامدة ؛ فالأشعة الخامدة هي الظلام أي أنها لا تستحق أن تسمى «أشعة» أبدا ، والظلام هو بمثابة اللاوجود للنور ، وعلى ذلك تصبح الأجسام لا وجودا من حيث الحقيقة بالنسبة للعقول النورانية أو المثل الأفلاطونية بمعنى آخر ، واذا فليس هناك اختلاف جوهري بين الموقفين مهما قيل عن موقف السهروردي من أنه يؤكد وجود الأجسام بافاضة الهيئات النورية عليها ، ولا يمكن من ناحية أخرى أن نسلم بأن الأشعة الروحية تذبل وتتحول الى ظلام فالوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجودا أبدا ، مهما عرض السهروردي أو أفلوطين لما يشير الى ذلك في نصوصهما ، فان كلا منهما يستعمل الأسلوب الرمزي ولا يمكن أن يسلم أحدهما بما يناقض مذهبه بأي حال . وقد استشهد البعض بنصوص للسهروردي تدل — في اعتبارهم — على اعترافه بوجود الأجسام اعترافا يحيد بمذهبه عن المثالية الأفلاطونية ، وخصوصا فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد (١) ولكن هذه النصوص لا تخرج عما قصد اليه السهروردي حينما وضع مذهبه في الاشراق .

٥ — الطباع التامة : والسهروردي يطلق على المثل الأفلاطونية أيضا اسما آخر وهو الطباع التامة ، وهذا اللفظ ليس اشراقيا خالصا اذ أن أحد مؤرخي الاشراقية يرجعه الى المشائين ، يقول قصاب باشي زاده (٢) :

١ — حكمة الاشراق مقالة رابعة «النور الاسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدى عدوه ، فالنور الاسفهبذ وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا أن الظلمات التي في صيصته أي القوى البدنيــة مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فروعاله»

٢ — راجع رسالة في أحوال الاشراقيين ، قصاب باشي زاده .

« ويسمونه أي المثال رب النوع عند الاشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين » . والمقصود من هذا الاصطلاح هو أن هذه المثل أو العقول على رأي المشائين الاسلاميين هي طبائع بسيطة تامة تعتبر كأصول او كنماذج للموجودات » . ويذكر في المطارحات (١) « أنه قد ألقيت الى هرمس رؤيا ذكر فيها « أن ذاتا روحانية ألقت الى أي الى هرمس المعارف فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التامة » .

وقد جاء في نص من كتاب منسوب (٢) خطأ لهرمس « أتاني آت في منامي بأحسن صورة ... قلت له : ومن أنت ؟ قال طباعك التامة . فان أردت أن تراني فادعني باسمي قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟ واستطرد قائلا : «فكان الحكماء يتعهدون (يتعاهدون) ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين اجلالا لطباعهم التامة ... قال أرسطاليس : « ان لكل واحد من الحكماء قوة وتأييدا من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة ... ولكل ملك قوة وتأييد من ملك عال رفيع يتصل وصله بنجم ملكه العالي . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم في عملهم وحكمتهم ويقومون بتدبير ممالكهم » وقد جاء في كتاب التقديسات (٣) ذكر دعوة للطباع التامة « أيها السيد الرئيس والملك القديس والروحاني النفيس أنت الأب الروحاني والوالد المعنوي اللابس من الأنوار الالهية أسناها ، الواقف من درجات الكمال في أعلاها . أسألك بالذي منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم ألا ما تجلبت لي في أحسن

---

١ ـ نشرة هنري كوربان لمجموعة الرسائل الميتافيزيقية ج ١ ص ٤٦٤ استانبول سنة ١٩٤٦

٢ ـ يسمى الاسطماخس .

٣ ـ كوربان ـ من محاضرة بالفارسية بعنوان روابط حكمة اشراق وفلسفة ايران باستان ص ٥٧ طهران سنة ١٩٤٦ .

المظاهر وأريتني نور وجهك الباهر وتوسط بي عند اله الآلهة بافاضة نور الأسرار ، ورفعت عن قلبي ظلمات الأستار بحقه عليك ومكانته لديك » .

ونرى من جملة هذه النصوص أن السهروردي وأتباع مدرسته يوردون تسمية جديدة وهي «الطباع التامة» ، وأن هذه التسمية لم ترد في كتب السهروردي الرئيسية وأننا اذا قارنا بين هذه النصوص والنص الذي يورده في الهياكل (١) فسنرى تشابها أساسيا بين النصين فالطباع التامة هي العقل الفعال أ وهي روح القدس في كتاب الهياكل ، وربما أراد الاشراقيون «بالطباع التامة» المثال النوراني العرضي المكلف بالنوع الجرمي أو الانساني فيكون العقل الفعال أو رب النوع الانساني «طباعا تاما» بالنسبة للانسان .

٦ ــ المثل المعلقة : عرضنا للكلام عن المثل الأفلاطونية ووضعها في المذهب الاشراقي ، غير أن هناك نوعا آخر من المثل يسميه الاشراقيون «بالمثل المعلقة» ، وهي موجودات وسط بين عالم المثل أو عالم الأنوار العقلية ، وعالم الموجودات الحسية ، ويتعين علينا أن نحدد مركزها ووضعها الأنطولوجي في سلسلة الموجودات النورانية والظلمانية . يذكر أحد الاشراقيين عنها (٢) .

« وأما المثل المعلقة فواسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفل تحتها ، وفيها لكل

---

١ ــ « ومن جملة الأنوار القاهرة ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية ــ روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال» . هياكل النور ص ٦٥ ــ تحقيق المؤلف سنة ١٩٥٧ (السلسلة الاشراقية) .

٢ ــ قصاب باشى زاده ، رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة ٥٩ م مجاميع مخطوط دار الكتب (القاهرة) .

موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والروايح مثال قائم بذاته ، فان جميع (ما) يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الأمراض ، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس ، كلها من عالم المثل ، ... وفيها مدن ومن جملة تلك المدن جابلق وجايرص وهورفلياء ذات العجائب . ونقل علامة الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا ان جابلق وجايرص من عالم عناصر المثل وهورفلياء من عالم أفلاك المثل ، والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة ، سنها ظلمانية ومنها نورانية ، وأما مثل أفلاطون فهي نورية من عالم العقل تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرة له ، ولا تتألم بخلاف النفس الناطقة » .

ويتضح من هذه النصوص أن المثل المعلقة موجودات وسط بين المثل النورية والموجودات الحسية ، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل .

ويعرض السهروردي لنظريته في المثل المعلقة في « حكمة الاشراق » ، فيقسم النفوس الى : كاملين ومتوسطين وأشقياء ، وهناك متوسطون في العلم والعمل ، وكاملون في العمل ناقصون في العلم ، وكاملون في العلم ناقصون في العمل . وأفراد هذه الطائفة الأخيرة من النفوس « وقد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية وتكون لهم في هذه الحالة القدرة على استحضار الأطعمة، والصور المليحة ، والسماع الطيب وغير ذلك » . ويبقون في هذا المقام ، أي في عالم المثل المعلقة ، طالما لم تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية ، وينتقلون من فلك الى آخر حتى يصلوا الى عالم النور المحض . وأما

الأشقياء فانهم يبقون في دار الشقاء والعذاب • « وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا وأصبحوا في ديارهم جاثمين ــ سواء كان النقل حقاأو باطلا فانالحجج على طرفي النقيض فيهوابطالهضعيفة ــ (١) ، اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها » • أي أن هؤلاء الأشقياء يظلون معلقين في مقام المثل المعلقة ، تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة الى أد يتطهروا من ذنوبهم ، وهذه الصور المعلقة التي ينعم فيها المتوسطون ويشقى فيها الأشرار لا تساوي في الدرجة مثل أفلاطون • « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ؛ بل هي مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء ومستنيرةللسعداء ، وهذه الصور المستنيرة هي الصور الحسية التي يتلذذ بها المؤمنون كما وعدهم الكتاب المقدس ، من حور عين الى غلمان بيض مرد وجنات ونعيم » •

ويقرر شارح حكمة الاشراق أن « أفلاطن وسقراط وفيثاغورس قالوا بالمثل المعلقة الى جانب المثل النورية العقلية ، وهم يطلقون على المثل المعلقة اسم المثل الخيالية المعلقة لا في محل ، ومظهرها البرازخ العلوية ، وأنها جواهر مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي أي بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الأعيان لا في محل •

٧ ــ واذن فنحن أمام وضع جديد فيما يختص بترتيب العوالم والموجودات ، فما هو الوضع المذهبي للمثل المعلقة ؟

يعرض الاشراقيون تقسيما جديدا للعالم ، فالعالم عالمان :

١ ــ عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية ، والى عالم العقول •

---

١ ــ راجع الفصل الخامس بالتناسخ فيما بعد .

٢ ـ وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الأفلاك ٠ والعناصر والصور الشبحية وهي المثال المعلق ٠ « ولا يمكن ادراك المثل المعلقة بالحواس الظاهرة لأنها لا تنعكس على مرايا » ٠ ثم أنها ليس لها محل في هذا العالم ، ولكن لها مظهرا فيه وقد تظهر على شكل جن كما يقول السهروردي : « ولما كانت الصياصي المعلقة ليست في مرايا وغيرها وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل في مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ، وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند (من مدن شيروان) وقوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج (من مدن أذربيجان) أنهم شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث أن أكثر أهل المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل في كل وقت يظهرون ولا تصل اليهم أيدي الناس ، وقد جرب من أمور أخرى (وجود) صياصي غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل تكاد يتدرع بجميع البدن ، وتقاوم البدن وتصارع الناس (١) ٠٠ »

وينتقل من اقراره لوجود الجن والشياطين ، وما كان شائعا لدى العامة من الاعتقاد بوجود الأشباح تلك التي يقول عنها انها لا تتسم بالطابع الحسي ، ومع ذلك فهي تفرض وجودها على البدن ، ينتقل من ذلك الى التسليم بفكرة العوالم الأربعة ، التي ذكر الشيرازي أنها ترجع للحكماء الكبار « أفلاطن » وهرمس وسقراط ، وهو لا يقر وجود هذه العوالم بالاستدلال ولكنه يثبتها بالمشاهدة خلال تجاربه الصوفية فيقول : « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة ٠ (و الثاني) أنوار مدبرة (الانسانية والفلكية) ٠ (والثالث ،

---

١ ـ حكمة اشراقية ـ المقالة الخامسة ـ الفصل الثالث ص ١٥٢ طبعة طهران ٠

برزخيات (الأفلاك والعناصر أي عالم الأجسام) (والرابع) صور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء واللذة للسعداء (١) » .

ورابع العوالم هذا هو عالم الخيال أي عالم المثل المعلقة وهو عالم « عظيم الفسحة غير متناه » به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ومركبات ومعادن ونبات وحيوان وانسان وزيادة أيضا على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام اذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوسا غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام ، وذلك على حسب مركزها بين السعداء أم بين الأشقياء .

وهذا العالم الخيالي قد ألقى ضوءا على مشكلة التناسخ ، وقدم لنا طريقا مرسوما لاقرارها وقبولها ، وذلك أن النفوس الشريرة تصعد الى عالم المثل المعلقة . وتتخذ أجساما أخرى من أجسام الحيوان فتشقى بها وتنال عقابها وهكذا الى أن تتطهر (٢) وفي هذا العالم توجد الجنة والنار المشار اليهما في القرآن ، وكذلك يتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة .

وعالم المثل المعلقة أيضا هو مصدر الأحلام ، فان مظاهرها الحسية التي تتراءى للنائم تأتي منه « وقد تحصل من هذه المثل المعلقة الحاصلة (أخرى) جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات ، وقد تخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين » (٣) .

ويمكن أن نجد أساس هذا الموقف في تفسير الفارابي للنبوة وفي نظرية الأحلام عند ابن سينا ويتعلق بهذا العالم أيضا ظهور الأشباح

---

١ ــ حكمة اشراقية ص ٥١٥
٢ ــ راجع الفصل الخاص بالتناسخ .
٣ ــ حكمة الاشراق ص ٥١٨

الحسية التي تعبر عن مقاصد أو صور الهية وذلك كما أدرك موسى بن عمر ان الله في الصور ، وكما أدرك النبي جبريل لما ظهر في صورة دحية الكلبي ، أي أنه يصح أن يكون مظهرا لنور الأنوار والعقول .

وكما ذكرنا تتحقق جميع مواعيد النبوة من الجنة والنـــار والمعاد الجسماني ، وقد يحصل من طبقة المتوسطين المتصلين بعالم المثل المعلقـة طبقات من الملائكة ، ذلك لأن الملائكة أقل في الدرجة من النفوس الكاملة في الحكمتين النظرية والعملية ، أي أنه يضع النفس الانسانية الكاملـة المتجردة في منزلة أعلى من منزلة الملائكة ، وفي هذا يتأثر بنظرية الانسان الكامل (١) .

« وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقـة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها أعلى من عالم الملائكة » (٢) .

هذه صورة مبسطة لمشكلة المثل المعلقة كما يعرضها السهروردي ولا شك أنها خطيرة من حيث وضعها الوجودي ، والملاحظ علـــى تقسيمه الرباعي للعوالم الذي أورد فيه عالم المثل المعلقة لم يورد القسم الرابـع في كتبه الأخرى كالتلويحات والهياكل . يقول في كتابه الأخير : « أعلم أن العوالم ثلاثة ، عالم تسمية العلماء عالم العقل ... وعالم النفس ... وعالم الجرم ... وهو ينقسم الى أثيري وعنصري » (٣) .

وهو لا يتكلم عن عالم المثل المعلقة الا في حكمة الاشراق ، ولا شك

---

١ ــ راجع الجيلي : « الانسان الكامل » .
٢ ــ حكمة الاشراق ص ٥١٨ .
٣ ــ هياكل النور ، خاتمة الفصل الرابع من الهيكل الرابع ص ٦٤ (السلسلة الاشراقية) .

أن المشاكل التي عرض لها في هذا المؤلف تتطلب أن يقرر وجود عالم رابع لكي يستطيع أن يجد فيه الحلول لها • وهناك دوافع أخرى أدت به الى ابراز هذا العالم وهو شعور ديني بضرورة تضمين مذهبه تفسيرا لما ورد في القرآن من شواهد حسية عن الجنة والنار والبعث الجسماني والجن والشياطين والملائكة ومواعيد النبوة ، وظهور الروحانيات على صور حسية ، وكانت هذه المسائل ترجع الى عقل فلك القمر عند المشائين ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المتهافت لعالم المثل المعلقة نتيجة لشعور ديني صادق ، ذلك لأن هذه المثل لا يمكن أن تفسر تفسيرا أنطولوجيا معقولا فهي في مركز وسط بين المثل النورية والأجسام ، ثم هي لا تتصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث خضوعها للحواس الخمس ، ولا بمظاهر الأنوار الكاملة أو المثل العقلية من حيث اشراقاتها الدائمة ، وربما أراد بهذا الوضع مجاملة لأهل السنة في عصره الذين اشتدوا عليه حيث كان العصر يموج بالعداء للآراء الباطنية والشيعية المخالفة لمذهب الدولة الأيوبية الرسمي وهو المذهب السني •

وربما أيضا أراد أن يفسر مشكلة التناسخ فوضع هذا العالم لكي تتحرر فيه نفوس الصالحين وتشقى نفوس الأشقياء • ولكن كيف نفسر قوله ان صور الكواكب والعناصر التي في عالم المثل المعلقة لا تشبه الصور الجسمية ، وهي أيضا ليست عقلية وهذا قد يفضي بنا الى القول بأن هذا العالم الجديد وهمي تماما • وقد يكون الدافع للاشراقيين على قبول هذا العالم شعور عميق بالفصل التام بين عالمي النور والظلمة ، وعالم كهذا له مركز وسط بينهما يؤدي الى التدرج بين العالمين ولو أن وجوده لا يوضح تماما أين تنتهي الضرورة ومتى يبدأ الامكان ؟ أو كيف يصبح النور المتلاشي ظلاما ؟ وحتى اذا صح هذا الرأي فان هذا العالم الجديد لا يحل

هذه المشكلة ، وقد يكون الاشراقيون قد شعروا بضرورة ايجـــاد عالم أوسط يرتقي اليه المتوسطون من الزهاد توقيا من الطفـــرة وهو يصرح بهذا • ويقرر أن وجود هذا العالم هو نتيجة لتجارب صوفية كان قـد عاناها ، وحقيقة الأمر أنه يلحق بهذا العالم بعض الوظائف التي ألحقهـا المشاؤون الاسلاميون بالعقل العاشر أو عقل فلك القمر وخصوصـا في اتصال المخيلة الانسانية به •

الباب الثالث

في المــــادة

الفصل الأول	المادة والأجسام
الفصل الثاني	الصورة والهيولي
الفصل الثالث	في أحكام البرازخ
الفصل الرابع	تقسيم البرازخ وهيئاتها
الفصل الخامس	الزمان والحركة

الفصل الاول

تكلمنا في الفصول السابقة عن النور ، وعرضنا بالتفصيل لتركيب العالم النوراني واشراقاته المتعددة ونريد الآن أن نعرض لعالم الظلام ونرى كيف يصدر الظلام عن النور •

الأشعة النورانية تستمر في الاشراق الى أبعد مدى وتتألف منها أنوار طولية وعرضية وتترتب من العرضية منها أرباب الأنواع المادية ؛ فكيف يمكن أن يصدر الظلام عن النور وأن تنتهي الموجودات النورانية الى موجودات ظلمانية ؟

الجواهر النورانية التي تتناقض شدتها النورانية أي تصبح أقل من حيث الكمال العقلي فتقترب رويدا من عالم الظلام كمثل السراج الذي يذبل ضوؤه شيئا فشيئا ويتراقص للعيان في خفوته حتى تنطفيء شعلته ويغمره الظلام ، فكذلك الجوهر النوراني والأشعة النورانية اذ أنها تتخلف عنها المادة في نهاية مراحلها النورية •

ولا تعطينا النصوص السهروردية تفسيرا مقنعا لصدور الظلام عن النور ، فمذاهب الفيض (١) تعجز عن أن تقيم برهانا على صحة صدور الممكن عن الضروري ، ثم أنه فيما يختص بمذهب الاشراق لا نستطيع أن نفسر تناهي الأنوار الى الظلمة أي العدم ، ما دمنا قد هيأنا لها كل هذه الاشراقات والانعكاسات ثم ما دام أصحاب مذهب الاشراق يفرقون بين الأنوار العقلية الفائضة والأنوار الحسية من حيث الطبيعة • وليس من

١ ــ المذاهب التي تقرر وجود عالم للمادة في نهاية الفيوضات .

طبيعة المعقول أن يتناقص في الوجود حتى يتلاشى • وحتى لو افترضنا صحة هذا القول وأنه من الممكن أن ينتج الظلام عن النور ، فاننا نجـــد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدما بالمعنى الأرسطي أي عدم النور فيما يمكن له التنور ، أي أنه لا وجود نسبي (١) (لا وجود ما من شأنه أن يوجد) فهو نقيض النور المنطقي أي أنه لا وجود مطلق ، وليس الظلام على حد تعبيره مبدأ مساوقا للنور في الوجود على ما قرر زرادشت من أن النور والظلام مبدآن للخير والشر يصطرعان والغلبة لعالم النور •

صدور الظلام :

يصدر من نور الأنوار النور الأقرب وليس في هـــذا النور كثرة لاقتضاء ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك لا يصدر عنه برزخ أي جوهر غاسق ، لأن ذلك معناه توقف سلسلة الفيض ، لأن النـــور لا يصدر عن الظلام ، وليس الاشراق من طبيعة البرازخ • واذن كيف نفسر وجود هذه البرازخ ؟

يقرر أن (٢) للنور الأقرب اعتبارين : فقر في نفسه لامكانه بالنسبة الى نور الأنوار ، ثم غني بالأول لوجوبه به • أي أن هذا النور الأقرب

١ ــ فرق ما بين وصف الظلام بأنه عدم النور أو أنه نقيض النـــور ، ففـــي الحالة الاولى يبقى هناك أساس Ground لامكان وجود الظلام علـــى أنه حالة ينعدم فيها النور فقط لضعفه ولكنه يصبح من ناحية أخرى حالة وجودية كأن نقول الجفاف عدم المطر فالجفاف عدم للمطر ولكنه من ناحية أخرى حالة وجودية هي الجفاف بالنسبة للارض والزرع

٢ ــ برزخ ــ البرزخ لغة هو الحد الفاصل أو الشيء الذي يحجب بـــين شيئين ، أي ما هو جسم ويمكن الاشارة اليه اشارة حسية ، وهـــو ظلمة محضة وليس امكانا بالمعنى الارسطي أي نورا بالقوة ، والمعنى الآخر للبرزخ أنه الحد الفاصل بين العالم الارضي والعالم السماوي.

وهو الصادر الأول عن نور الأنوار يتخذ موقفين : الموقف الأول بالنسبة الى الواحد والموقف الثاني بالنسبة الى ذاته فهو بالنسبة الى كمال الواحد ناقص ــ والنقص هو الفقر وهذه جهة عقلية تساوي الامكان ــ وبالنسبة الى وجوبه بالأول فهو في غنى أي في كمال ، لفيض الأول الدائم عليه من نوريته . والغنى هنا مساو للضرورة ومعنى هذا أن للصادر الأول جهتي امكان ووجوب أو ضرورة (١) .

الوجوب : أما أن الصادر الأول يكون ذا غنى لوجوبه بالأول فهذا ما تقتضيه طبيعة ترتيب الأنوار في عالم ضروري لا محل فيه للامكان ، ولذلك فان مبدأ الوجوب أو الضرورة مبدأ سليم استطاع الفيلسوف أن يستغله استغلالا موفقا في تشييد دعائم الوجود اذ الصادر الأول يصدر عنه ثان والثاني ثالث والثالث رابع وهذا حسب مبدأ الوجوب أي غنى الأول بنور الأنوار والثاني بالأول والثالث بالثاني .

الامكان : واذا كان مبدأ الوجوب أو الضرورة مقبولا في مذهب تكتنفه الضرورة وتؤلف بين أركانه ، فالامكان يعد غامضا ولا محل له في تشييد الوجود الا في غير الدائم الأزلي من الموجودات ، ولذلك فاننا لا نستطيع أن نعطي تفسيرا واضحا للفكرة التي تقول بأن تعقل النور المجرد لفقره ينتج عنه هيئة ظلمانية اذ كيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضروري والصدور هنا ضروري على ما ذهب اليه أصحاب مذهب الفيض ، وهل تتسق فكرة الاشراق الضروري مع الامكان ؟ ان التفسير الوحيد الذي يعطيه لنا السهروردي هو أن « النور الأتم يقهر النور الأنقص ، فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند

---

١ ــ اللمحات ص ١٢٥

مشاهدة جلال نور الأنورا بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه ، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم على ضوء منه ،وظله انما هو لظلمة فقره ،ولسنا نعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا (١) » •

ويورد في موضع آخر (٢) : واذ لا يصدر من الحق الأول الا واحد فان استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي الى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد • وأيضا لا تصدر كلها عن عقل واحد ••• »

« أخيرا اذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس الا أن المعلول الأول له امكان من نفسه ووجوب بالأول ، وبعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته الى الحق الأول يقتضي أمرا أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لامكانه من نفسه أمرا آخر هو جرم الفلك الأقصى ، اذ الامكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق اليه) ، ثم من الثاني بالتثليث عقلا وفلك الثوابت ونفسا ، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا ، الى أن تتم الأفلاك التسعة ، والعقل العاشر باعتبار تعقل امكانه يحصل منه الهيولي المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها ، وباعتبار نسبة الوجود الى المبدأ نفوسنا الناطقة ، وانما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية » •

وفي نص آخر في الهياكل يذكر « النور الابداعي الأول لا يمكن

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٣٣٥ •
٢ ــ اتلويحات ، التلويح الثاني •

أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول فيقتضي لنسبته الى الأول ومشاهدة جلاله ، جوهرا قدسيا آخر ، وبنظره الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الأول جرما سماويا ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا ، وبالنظر الى نقصه جرما سماويا ، الى أن كثرت جواهـر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكية وعنصرية » (١) •

لقد اتضح لنا من هذه النصوص كيف ينتهي النور الى الظلام ،وكيف تنشأ المادة عن العقل والتغير عن الثبات فيوجد الى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلمانية أو الماديـــة ، تتكون في أعلى مراتبها الأفلاك والأجرام السماوية وهي الصادرة عن ظلام العقول العليا ، وهذا موقف يعوزه البرهان والمنطق ، ولكنه من ناحية أخرى يتخذ من الواقع الحسي دعامة قوية • فالسهروردي يقرر في مواضع كثيرة مـن حكمة الاشراق والتلويحات (٢) والهياكل أن استمرار الفيض النوراني لا يؤدي الى ايجاد الأجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية ويقيمها على فكرة الامكان كما بينا ، ويمكن ترتيب هذه القضايا علـى النحو التالي :

استمرار الفيض النوراني لا يؤدي الـى الجسم ، ولكـن الجسم موجود ، ولما كان الفيض هو الذي يشيد الوجود اذن يجب أن يتضمن الفيض النوراني اشارة الى التكوين المادي •

واذن فوجود الجسم ناشيء عما تقرره القضيـــة التي تشير الـى المحسوس المشاهد ، وعلى ذلك فالنتيجـة أنه يجب أن يتضمن الفيض

---

١ ـ الهيكل الرابع ، الفصل الثالث ص ٦٣ .

٢ ـ التلويحات ،التلويح الثاني (أوردنا النص) .

ناحية تشير الى صدور المادة ، أي أن المشكلة قد بدأت من وجود واقع حسي يراد تبريره وتفسير اتصاله بالترتيب الوجودي ، فأمامنا هذا الالزام أي أن علينا أن نقدم ايضاحا عن عالم للأجرام موجود بالفعل ، وهذا هو التبرير الوحيد الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيض ، يرتبون فيه صدور المادة عن المعقول • والرأي في ذاته لا يخضع لمنطق أو برهان اذ لا يعقل صدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما في ترتيب الموجودات • وقد يثير هذا الموقف تساؤلا آخر وهو هل يؤدي بنا النقص في شدة النورية (١) واعتبار فقر الجوهر النوراني بالنسبة الى ما فوقه ، هل يؤدي بنا ذلك الى تقرير وجود الأجسام ؟ الواقع أن لا ، لأن اعتبار النقص في الكمال أو النورية ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها في حركة نازلة • وأمر آخر وهو أن اعتبار الفقر في ذاته أو الاحتياج للغير لا يؤدي بالمحتاج أو المستفيد الى أن يصدر عنه ما هو من غير طبيعته وحتى هو لا يملك أن يصدر عنه ما ينافي طبيعته ، فالشيء ذو الطبيعة المعينة لا يصدر عنه ما هو مباين لهذه الطبيعة ، ولكننا هنا بصدد موقف تتحكم فيه ثنائية (٢) الروح والمادة أو النور والظلام ، ويشيد الظلام فيه قسما من الموجودات الواقعية الحسية ، فهل يؤدي بنا هذا الى الجمع بين المتناقضين (الظلام والنور) في فكرة الوجود ؟ وهل يقترب الموقف الاشراقي في هذه النقطة من فكرة المطلق عند هيجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين ؟ وكذلك فكرة الحقيقة عند برادلي ، وكيف أنها تبدو في الظاهر متآلفة وحينما نحلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات (٣) •

---

١ ــ التلويحات ، التلويح الثاني (أوردنا النص) .

٢ ــ في الهيكل الخامس ص ٧٧ يشير الى هذا المعنى وأن الجوهر تنتظمه قسمة ثنائية فهناك الجوهر النوراني والجوهر الجسمي .

٣ ــ راجع برادلي : المظهر والحقيقة وراجع أيضا اقبال : « تطور الفلسفة عند الفرس » لندن ١٩٠٨ .

ويبدو أن فكرة صدور المادة عند السهروردي ترجع الى ابن سينا ثم الى أفلوطين ، ذلك لأن أفلوطين يقول بالمبادىء الثلاثة : العقل والنفس والجسد (Triad) والعقل الضلي والنفس الكلية والفلك المحيط • ووجود المادة في المذهب الأفلوطيني يرجع الى فكرة الامكان ، واتجاه العقل الأول الى الواحد ثم الى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة الى العقل الكلي كان السبب في ايجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط ، وهناك مشابهة بين الموقفين في فكرة الصدور الضروري للمادة أو للظلام ذلك لأن العقول تتجه في حركة لا ارادية الى مصدر الاشعاع والاشراق ، واعتبار نقص العقل الكلي بالنسبة الى الواحد لا ينقص شيئا من هذه الضرورة • الا أننا نرى هنا الامكان يصدر عن هذا العقل الضروري ، وهذا الامكان يتخذ صورة المادة أي الظلام •

وتفسير ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقية اذ ليس هناك ما يبرر صدور الظلام عن النور ، واذا وضعنا موضع التقدير النزعة الصوفية العميقة التي تفيض بها رسائل السهروردي فسنقرر أن الظلام ليس مبدأ مساوقا للنور في الوجود ، وأن العالم الاشراقي عالم عقلي محض ، وأن الظلام لا وجود • واذن فالسهروردي يقترب كثيرا من الموقف الأفلاطوني الأصيل من حيث الاعتراف بالعالم العقلي ذي الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسي عالم أشباح وموجودات زائلة غير ثابتة •

ولكن الذي يستوقف النظر في موقف كهذا هو التسليم بخمود الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات ، أو بعبارة أخرى الاعتراف بامكان اضمحلال موجودات الفيض العقلي • ومهما يكن حظها من شدة النورانية والكمال العقلي ، الا أنها تشارك في البناء العقلي للوجود ، فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمح بذبول الانعكاسات النورية ، مهما تضاعف نزولها وابتعدت عن المبدأ الأول ؟

يقول السهروردي : « ولذلك فان النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه ــ والنهاية في المرتبات واجبة فلا يلزم من كل قاهر قاهر ، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع ــ وينتهي النقص الى ما لا يقتضي شيئا أصيلا » (١) .

وهل ينتهي النقص حقا ــ على حد قوله ــ الى ما لا يقتضي شيئا أصلا ؟

ان النقص في النورية على حد تعبيره في مواضع أخرى هو الاستغساق أو الفقر أو الظلام ، فهل ينتهي النور الى الظلام بعد ذبوله ؟ وما هو عالم الموجودات الذي يكونه هذا الظلام الذي نشأ عن النور المتلاشيء وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات الفقر في الجواهر النورانية وترتبت نزولا ؟ ولما كان الظلام هو التعبير الرمزي عن الأجسام في مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الأجسام :

١ ــ المصدر الأول : الحركة التنازلية من جهات الامكان المترتبة في القواهر العليا ، ويصدر عنها اجرام الأفلاك والكواكب ، وعنها أيضا يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثيرية .

٢ ــ والمصدر الثاني الانعكاسات النورانية الذابلة ما دام الظلام عدم النور ويعتبر الظلام مادة أو أجساما .

وترتيب الموجودات الجسمية في المذهب يستند الى المصدر الأول وحده في جميع كتب السهروردي ، أما المصدر الثاني فلا يشير اليه على أنه مصدر لتكوين الأجسام لأن المؤلف يعتقد أنه لا يلزم عن الأشعة النورانية أشعة أخرى الى ما لا نهاية ، وان الأشعة في نهاية مراحلها تنتهي

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٣٥٢ المقالة الثانية الفصل الثامن .

الى ما يقتضى شيئا أصلا على حد تعبيره ، أي الى العدم • ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسيا وهو أن الظلام عدم النور ، فلا بد أن يتلاشى النور الى ظلام ، ولا يمكن أن يكون للشيء الواحد نوعان من العدم ، فيكون للنور عدم هو لاشيء أصلا ، ثم يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام ؛ ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فنحن أمام فيوضات مادية لا متناهية كما أننا أمام فيوضات نورانية لا متناهية كما أشرنا ، واذا جاز اللاتناهي بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بامكانه فيما يختص بالموجودات الظلمانية ان أخذنا اللاتناهي على أنه منتهى الخصوبة والغنى في الوجود •

الفصل الثاني

الصورة والهيولي

الكلام عن المادة يفضي بنا الى التعرض لوحدة المادة في الوجود • وهوالجسم الطبيعي • فما تخطيط الجسم الطبيعي عند الاشراقيين وما موقفهم منه ؟

اعتاد المشاؤون أن يثيروا مشكلةالهيولي والصورة على أنهما مبدآن للجسم الطبيعي في مستهل تناولهم لمشكلة المادة والأجسام ، وهذان المبدآن وضعهما أرسطو ، وقد فاضت كتب المشائين الاسلاميين بحجج لا حصر لها في الدفاع عنهما واثبات حقيقتهما :

١ — وهم يبرهنون على وجود الهيولي بقولهم ان الجسم يقبل الاتصال والانفصال ، والاتصال لا يقبل الانفصال ، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولي • وهم يقصدون بالاتصال الامتداد ، والاتصال على هذا المعنى لا يقابل الانفصال ، وهم يرون أن المقدار ليس داخلا في حقيقة الجسمية لتفاوت الأجسام في المقادير دون تغيير في حقيقتها وعلى ذلك فان الهيولي في نظرهم هي التي تقبل المقادير والصور ، والواقع أن الجسم ليس شئا غير المقدار « وقول القائل ان الأجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق ••• وما يقال ان الجسم يحمل أنه ممتد ومتقدر فيكون زائدا عليه ليس بكلام مستقيم ، فانا اذا قلنا ان

الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائدا عليه » (١) . ومضمون الحجة المشائية في البرهنة على وجود الهيولي أن الجسم يقبل الاتصال والانفصال وهما ضدان فلا بد من جسم قابل لهما وهو الهيولي . ومجمل الرد على هذه الحجة أن الاتصال بمعنى الامتداد أي المقدار يقبل الانفصال وليس ضدا له فهما اذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا الى افراد مقوم خاص لهما وهو الهيولي ، فالهيولي لا محل لها في تقرير الجسمية ، « فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وأن الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة » (٢) .

٢ ــ يمتنع وجود الهيولي بدون الصورة ، اذ أن الجسم المتضمن للهيولي وحدها يكون سلبا لا وجود له . والمشؤون أيضا يقولون ان الهيولي لا يتصور وجودها بدون الصورة ولا الصورة بدون الهيولي . وقد يحكمون بأن للصورة تدخلا في وجود الهيولي ، وكثيرا ما يقولون ان للصورة علة ماللهيولي ، وذلك مع عدم تصور خلوها عنها ، وليس هذا ضروريا اذ أنه يجوز « أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه ولا يلزم أن يكون ذلك علته » ، أي أن التزام وجود الصورة بوجود الهيولي لا يستدعي أن نقرر أن الصورة علة للهيولي ، واذن فالسهروردي يهاجم الفكرة الأرسطية التي تقرر أن الصورة علة صورية للهيولي وأن الهيولي علة مادية للصورة .

٣ ــ ويرى المشاؤون أن الهيولي ان فرضت مجردة ثم حصلت فيها

---

١ ــ ص ٢٠٧ حكمة الاشراق ، وهذا يقترب الى حد كبير من رأي ديكارت في الاجسام : L'étendue est l'essence du corps.

٢ ــ حكمة الاشراق ص ٢٠٧ وما بعدها .

الصورة فهذه الصورة اما أن تحصل في جميع الأمكنة أو لا في مكان ، وهما ظاهرا البطلان • ومضمون الحجة أن الصورة اما أن تحصل في الهيولي بجميع أجزائها وهذا ليس ممكنا لأنها ليست جسمية ، ومن ناحية أخرى قد تحصل لا في مكان لصفتها الغير الجسمية ، وهذا غير مقبول لأنها سوف لا تتعلق بالهيولي الخاصة بها • وهذه الحجة ليست من القوة بحيث تهدم ارتباط الصورة بالهيولي على رأي أرسطو • وشيء آخر وهو أنه ليس هناك فاصل زمني بين التقاء الصورة بالهيولي على ما يتصور الناقدون • وهناك مغالطة مذهبية في الحجة وهو أن حلول الصورة لا في مكان ليس معناه أنها لا تتعلق بهيولاها اذ ليس المقصود باللامكانية هنا المعنى المطلق بل عدم الجسمية فقط وهذا ينطبق أيضا على الأمور المعقولة ، ولم يقل السهروردي نفسهانها لا يمكن أن تتعلق بمادة•

٤ ــ وادعاء المشائين حصول الجسمية المطلقة أولا ثم تحل فيها الصورة (١) ، « كمن يقول : ان الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف ، فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت أولا ثم تتبعها العوارض فكأنحصولها انسانيةمطلقة كلية ثمتتشخص ، وهو محال اذ لم تحصل الا متشخصة ، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلا » •

واذن فلا يمكن أن نسلم بحدوث الانسانية ثم تتبعها الأعراض وكذلك لا يمكن حصول الجسمية المطلقة ثم تتبعها المخصصات •

والملاحظ على هذه الحجة أن السهروردي يرد على أفلاطون لا على أرسطو لأن فكرة حصول الجسمية المطلقة التي تنطبع فيها الصورة بعد ذلك هي الفكرة الأفلاطونية التي تقرر وجود المادة المشتركة التي تحل فيها الصورة بعد ذلك ، ثم ان نقده لوجود الطبائع أولا ثم تخصيصها

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٢٠٨ •

بالعوارض بعد ذلك ، وذلك حينما أشار الى « الانسانية » وعدم امكان وجودها في الأعيان الا متشخصة ، هذا النقد يوجه الى نظرية أفلاطون في المثل لا الى موقف أرسطو بصدد الهيولي والصورة •

٥ ــ وقد يقال ان الجوهــر الجسمي له كيانه بدون حاجــة الى التخصيص ، والواقع أن العرض له مدخل في وجود الجوهر فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمي كيان بدون المخصصات أي الصــور • « ان الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط ، وليس مقوم الوجود الا ما لهمدخل في وجود الشيء ، ثم الاستعــداد المستدعي للنفس الذي للبدن أليس لأجل المزاج ؟ وهــو عرض وهو من شرائط حصول النفس ، فصح لأن العرض له مدخل في وجود الجوهر ، والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصح أن من مخصصات الجواهر الأعراض ، والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية » (١) •

وهذا الرد أيضا يوجه الى أفلاطون لا الى أرسطو ، فأرسطو لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة في أي من حالاتها ، فالجوهر الجسمي يتألف من هيولا + صورة ، ولا يمكن الفصل بينهما الا عقليا فقط ، فلا يمكن تصور وجود الهيولي بدون الصورة أو الصورة بدون الهيولي •

٦ ــ ويذهب المشاؤون الى أن حصول الهيئــات من المواد هو حصول صورة لهذه المواد والواقع غير هذا فاذا صنعنا كرسيا من الخشب فلا يقال عن الكرسي انه خشب بل يقــال انه كرسي لانه اتخــذ هيئة

---

١ ــ حكمة الاشراق ، المقالة الثالثة ــ المغالطات (الهيولي والصورة) يراجــع أيضا فيما يختص بحجج المشائين عن الهيولي والصورة والرد عليها ، اللمحات ص ١٢٥ (مخطوط) .

جديدة ، وكذلك لا يقال عن البيت انه طين وحجر بل يقال انه بيت فقط لأن له هيئة خاصة ، واذن فالأعراض والهيئات تغير الأشيـــاء أو المواد « فالحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات والأسامي » (١) .

٧ ــ وحجةأخرى لهم وهي أنالصورة جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط ، فان جزءا ما يحمل عليه أنه جوهر ــ بجهة ما ــ لا يلزم أن يكون جوهرا ، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئة التي بها الكرسوية (الكرسية) جزء الكرسي ، ولا يلزم أنيكونجوهرا ، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميـــع أجزائه جوهرا ، ان كان له جزء :

« ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهـــرا ، وجوهرية الصورة لكونها لا في موضوع ، وكونها لا في موضوع عدم استغنــاء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل ، فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكــون جوهرا كأنما قلنا الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومةللجوهر وهو تكرار فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر ولا يقصد بالصورة في هذا الكتاب الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت أو جوهريـــة أو عرضية ، وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غيـــر ، واذا اندفعت الصور التي أثبتوها وقالوا انها غير محسوسة فبقيت الكيفيـــات وهي محسوسة ... » (٢) .

أي أنه يخرج من هذا الى القول بأنه ليس هنـــاك الا الجسمية + الكيفيات المحسوسة ، وقد أشار قبل ذلك الى أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق ، وأن المقدار هو الامتداد ، واذن فالجسم يتكون من الامتداد +

---

١ ــ المرجع السابق
٢ ــ المرجع السابق .

الصفات الثانوية (الكيفيات المحسوسة) (١). وقد بينا أن موقفه من الجسم يقترب الى حد كبير من موقف ديكارت .

٨ ـ اذا سلمنا بأنه ليس في العناصر سوى الجسمية والهيئات ، وبطل الكلام عن الصور الغير المحسوسة ، فأمامنا الكيفيات التي تشتد وتضعف، « ولا يمكن للمشائين أن يرتبوا عليها طبائع أو موجودات خاصة لأننا سنطالبهم باثبات الكمية للكيفية وهذا مستحيل » .

انتهى السهروردي اذن الى نفي الهيولي والصورة ولكنه مع ذلك لم يهدم الجسم الطبيعي فما دام قد قرر حقيقة الامتداد للجسم فقد أثبت وجود الأجسام ، ويمكن أن نجمل مذهبه في الجسم فيما يلي : فهناك أساسان لموجودات الظلام :

١ ـ الجوهر المظلم أو الذرات (٢) وهي تبست في مكان . وهذا هو الامتداد .

٢ ـ صور الظلام مثل الوزن والشم والذوق الخ .. ، وهي توجد بالضرورة في المكان . والجوهر المظلم هو الجسم المطلق ، أو الكمية المطلقة ، أو المادة المظلمة ، أو الامتداد ، وليس الجوهر المظلم شيئا قائما بذاته ، بل هو عدم النور ، وقد اعتقد أتباع أرسطو أن الجوهر المظلم قائم بذاته ، والواقع يخالف ذلك ، فالتجربة التي تسمح بتحويل العناصر بعضها الى بعض

---

١ ـ حكمة الاشراق ص ٢٠٧
٢ ـ ويرى اقبال في كتابه (تطور الفلسفة عند الفرس) أن الذرات هنا تقترب من ذرات الاشاعرة بينما نرى السهروردي يهاجم مذهب الذرة عند الاشاعرة ويرى أن الجزء الذي لا يتجزأ ما دام لا يتجزأ لا في الوهم ، ولا فرضا ولا فعلا فليس له وجود مادي ـ هياكل النور ـ الهيكل الاول ص ٤٧ ـ ٤٨ .

تؤكد وجود هذا الجوهر أو الجسم المطلق الذي تخصصـــه الهيئات أو الكيفيات الثانوية ، فتتألف منه الموجودات المختلفة ، ولو كان قائما بذاته لما قبل هذه التغييرات • فهناك اذن الجوهر المظلم أو الجسم المطلق ، وهو عدم محض اذا قيس بالجوهر النوراني ، وهناك الكيفيات الثانوية ، ويسميها صور الظلام ، والجسم لا يتألف من اجتماع الجوهر المظلم + صور الظلام فحسب ، بل يتطلب اشراق النور على الطرفين ، وتختلف اشراقاتـه شدة وضعفا فتترتب الأشياء في الوجود تبعا لهذه الاشراقات • ومن ذلك يدرك العقل وجود المادة وهذا في دائرة الأجسام واذن فوجود الأجسام راجع الى اشراق النور وهو بمثابة ادراك لها اذ لا وجود لها في ذاتها والمادة التي يدركها العقل هي التي يتقرر وجودها ، وحتى صور الظلام أو الصفات الثانوية كالشم والذوق والوزن التي يسميها الكيفيات سببها النور • وهنا ترى تشابها أساسيا بين موقف كل من باركلي من المادة والموقف الاشراقي الذي جعل للمادة وجودا اعتباريا مرتبطا بالادراك العقلي ؛ فالجسم موجود ايستمولوجي • والموقف هنا يقترب من أفلاطون ويبتعد كثيرا عن أرسطو فليس الجسم الا شبحـا يستند في وجوده الى اشراق الأنوار أي المثل العقلية كما بينا • وعلى الرغم من مهاجمة السهروردي للهيولي الأرسطية الا أن فكرة الجسم المطلق لا تبتعد كثيرا عن الهيولي الأرسطية من حيث مدلولها ، حتـــى أن شارح السهروردي نفسه يلتبس عليه التمييز بين الاثنين فيرى أن الجسم المطلق عند الاشراقيين هو الهيولي عند المشائين (١) ، ونجـد السهروردي في مواضع من حكمة الاشراق يهاجم الجسمية المطلقة في احدى حججه التي خصصها للرد على أرسطو (٢) • وفي مواضع أخرى يطلق الهيولي علـى الجسم كله أو يقصد بها الجسمية المطلقة (٣) ، فهذه الأشياء ينقلب بعضها

---

١ ـ حكمة الاشراق ص ٢٢٨ وص ٤٢٧ .
٢ ـ المقالة الثالثة ، المغالطات .
٣ ـ دون الموافقة على اشراق النور على الصفات الثانوية .

الى بعض فلها هيولي مشتركة ، والهيولي (هو) البرزخ نقول له في نفسه برزخا وبالقياس الى الهيئات « حاملا ومحلا » وبالقياس الى المجموع منه وهو النوع المركب « هيولي » ، هذا على اصطلاحنا نحن ، وهيولي الأفلاك غير مشتركة ومجموعها لا يتبدل » .

واذا استعرضنا مجمل النقد الذي يوجهه الاشراقيون الى الهيولي والصورة نرى أنهم لم ينجحوا في هدم فكرة الهيولي . بل قبلوها تحت اسم جديد هو « الجسم المطلق » . أما الصورة فان موقفهم منها معقد بعض الشيء ، فهم يعترفون بالصفات الثانوية ويقولون انها صور حسية ، ولكنهم يحسون أن الوقوف عند هذا الحد لا يقيم وحدة الجسم الطبيعي ولا يؤكد وجوده ، ويكون الموقف الأرسطي بذلك أقوى بكثير من موقفهم ، لأن الصورة تسبغ على الجسم وحدة طبيعية وتماسكا حقيقيا لا تمنحه اياه الكيفيات الثانوية ، هذا على الرغم من أن موقف الاشراقيين بصدد الجسم سيقفه بعض الحسيين بعد ذلك .

والمشكلة ترجع الى أرسطو وأفلاطون ، وكان أفلاطون قد رفع الصور الى العالم العقلي وجاء أرسطو وأنزلها الى الأرض وربطها بالأجسام وأشار الى الاتحاد الجوهري بين الصورة والهيولي . ولما كان السهروردي أفلاطونيا في تفكيره فانه أعاد الصور الى ما كانت عليه ، وجعل المحسوس فارغا ، أي شيئا لا قيمة له بدون اشراق النور ، اذ أن اشراق النور وهو اشراق عقلي ، هو الذي يظهر الكيفيات الثانوية ويمنحها الوجود ، أو بمعنى أعم ، هو الذي يمنح الجسم الوجود ؛ فالجسم وهو يتألف من جوهر مظلم +صور ظلام لا وجود له بدون اشراق النور عليه . وهذا هو الموقف الأفلاطوني يتخذه السهروردي ويحاول ادماجه في المذهب الاشراقي ؛ فالاشراق العقلي يحل محل الصور العقلية أو المثل الأفلاطونية ، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس ، والعالم المحسوس نفسه وهم باطل .

الفصل الثالث

في أحكام البرازخ

١ ـ العناصر ثلاثة :

يرى المشاؤون أن العناصر أربعة وهي : ـ الماء والتراب والهـواء والنار ، والواقع أن النار ليست عنصرا مستقلا ، ذلك أن الهواء قسمان : (١) قسم لطيف ، (٢) وقسم حار هو النار ، اذ ليست النار الا هواء حارا ، والنار لا تحرق بل الهواء هو الذي يحرق . كذلك الأجسام التي ترتفـع حرارتها . واذن فليست العناصر أربعة على ما يذهب المشاؤون بل هـي ثلاثة فقط هي : الأرض والهواء والماء ، وأصولها ثلاثة حاجز ومقتصـد ولطيف (١) « فالأصول ثلاثة : حاجز ومقتصد ولطيف . واعلم أن اللطيف (أي الهواء) ليس من شرطه كمال الحرارة ، فانه بعد اللطف قد تقل فيه ، ولهذا فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء ... وان سمي ما اشتد من الهواء حرارته نارا فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسما الى قسمين : باعتبار شدة كيفية واحد ، وضعفها (٢) » وعلى ذلك فقـد خرج علـى التقسيم التقليدي للعناصر بجعلها ثلاثة وعدم اعتبار النار عنصرا رابعـا محسوسا .

واذا أضفنا هذا الموقف الى تقديس الفرس للنار نجد أنه يخرجها من نطاق العناصر المحسوسة ، فهي أقرب الى المعقول منها الى المحسوس وقد

---

١ ـ الحاجز هو التراب والمقتصد الماء واللطيف الهواء .
٢ ـ حكمة الاشراق ، مقالة رابعة ص ٤٢٢ و ص ٤٢٣ .

أشار في مواضع كثيرة من كتبه الى النار المعقولة ووجوب تعظيمها حتى أن شارح حكمة الاشراق يذكر أن تعظيم النار واجد في شريعة الاشراق : « وانقلاب نار ذات نورية في القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء نارا ذات نورية ... والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم أرديبهشت وهو نور قاهر فياص لها (١) ... ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب الى طبيعه الحياة وبها يستعان في الظلمات ، وهي أتم قهرا وأشبه بالمبادىء وهي أخت (٢) النور الاسفهبذ الانسي ، وبها تتم الخلافتان صغرى وكبرى ، فلذلك أمر الفرس بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان .. » (٣) .

وكما تضيء النفس عالم الأرواح كذلك تضيء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس (٤) فللنار الخلافة الصغرى .

٢ ــ الكون والفساد :

هو التغير الحاصل في الصور الجوهرية (حسب أرسطو) ؛ واتحاد العناصر تحت تأثير الأجرام السماوية ينتج صور المادة المختلفة كالسيولة والغازية والصلابة ، وتحول هذه العناصر هو الذي يمثل الكون والفساد في عالم الظلام ، وترجع كل مظاهر الطبيعة من مطر وسحاب ورعد وبرق الى هذه التغيرات التي تقوم على مبدأ الحركة والتي تفسر باتصالها المباشر أو غير المباشر بالنور الأول .

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٤٢٧ .
٢ ــ في الأصل « وهو أخو النور الاسفهبذ » وهو يقصد أن يجعل النار مذكرا لا مؤنثا .
٣ ــ حكمة الاشراق ص ٤٣٥ .
٤ ــ يلاحظ قوله عن النفس ان لها الخلافة الكبرى أي الامامة وقد أشرنا الى هذا في موضع سابق .

وتحول العناصر الثلاثة مثل تحول الهواء الى ماء بالتكاثف ، والماء الى تراب ــ بدليل خروج الماء من الحجر وانقلاب الماء أرضا ــ يرى من استحجار المياه في الحال (١) ، والهواء ممكن انقلابه الى نار نورية أي نار ذات نور لا مجرد حرارة ، « وانقلاب الهواء نارا يرى في القدح والنفاخات العظيمة » •

وقد دلل أيضا على امكان تحول الماء الى هواء والتراب الى ماء والنار الى هواء •

ولكن كيف يتم الكون ؟ النظرية الأرسطية تقرر أن الكون عبارة عن احلال صورة محل صورة أخرى ، وقد بينا كيف يهاجم السهروردي نظرية الهيولي والصورة وكيف أنه لا يقبل الا الجسم المطلق والكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم المطلق هو بمثابة الهيولي المشتركة •واذن فالكون بهذا المعنى هو احلال كيفية محسوسة أخرى وذلك بعد استبعاد فكرة الصورة ، ويحدث الكون بمساعدة الأنوار الفائضة •

٣ ــ الاستحالة في الكيف :

هي (التغير في الكيفيات) ، ولكننا أشرنا الى أن الكون احلال كيفية محسوسة محل كيفية أخرى ، والاستحالة في الكيف هي تغير في الكيفية ، وعلى ذلك فيصبح الفرق بين الكون والاستحالة في الكيف فرقا في الدرجة لا في النوع ، فالكون تغير أساسي في الكيف ، أما الاستحالة فتغير بسيط فيه ، فالاختلاف اذن راجع الى شدة التغير وضعفه ، فتسخين الماء بالحرارة في أول مراحله يعد استحالة ، أما اذا استمر التسخين وتحول الماء الى بخار فيعد هذا كونا •

---

١ ــ حكمة الاشراق ص ٤٢٦ .

ويبدأ السهروردي بالرد على أصحاب النظريات المخالفة ، فيتناول مذهب الكمون والبروز « الحرارة التي توجبها الحركة ليست كما يظن أنها كامنة وأظهرتها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض ، فان ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ، ولو كانت خارجة من الباطن (كما يظن أصحاب الكمون) لبرد الباطن » • ويرد أيضا على القائلين بأن الماء لا يتسخن بالنار بل يفشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة ، وهذه الأجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار ، يرد عليهم بقوله انه لو ثبت ذلك لاقتضى أن الماء في الاناء الخزفي يسخن أسرع من الماء الموضوع في قدر معدني ، وذلك لأن الأول مسامي فيساعد على انتشار هذه الأجزاء التي تحمل معها النارية ، مع أن الواقع يشير الى عكس ذلك ، اذ أن الماء في الآنية المعدنية يسخن قبل الماء الموضوع في الآنية الخزفية •

٤ ــ المزاج :

ثم ينتقل الى الكلام على القوابس والمواليد الثلاثة • فيذهب الى أن القوابس أي الأرض والماء والهواء اذا امتزجت بسبب الأشعة الكوكبية وفعلها فيها ، وانفصالها عنها ، ثم الفعل والانفعال المزاجي بينها ، حصل منها المواليد وهي : المعدن (١) والنبات والحيوان دون الآثار العلوية ، اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي • والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة ، هي الكيفيات الأولى المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات ، وشرط المزاج تفاعل العناصر اذ لولا التفاعل لكان الاجتماع تركيبا لا مزاجا متشابه الأجزاء والنوع باق في الممتزج اذ التغير كيفي

١ ــ « من المعادن ما له برزخ نوري ولذلك يشع منه نور فيكون شبيهها بالبرازخ العلوية كالذهب والزبرجد ولذلك يعزه الناس ويميلون اليه » المقالة الرابعة ، حكمة اشراقية .

لا جوهري أي لا يعتبر فسادا ، والمزاج توسط المجتمعات من الكيفيات • والغالب على المواليد الثلاثة الجوهر الأرضي لحاجتها الى حفظ الأشكال والقوى ، وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الأرضي عليها • ويرعى هذه المواليد ويعنى بها اسفندرامذ رب نوع الأرض وهو النور القاهر الذي طلسمه الأرض ، وتنفعل الأرض من جميع الأصنام انفعال الاناث من الذكور ، فكذلك ينفعل اسفندرامذ من الأنوار القاهرة الأخرى انفعال الاناث من الذكور •

٥ ــ الطبيعة :

واذا جردت الأرض من الكيفيات ، واعتبرت طبيعتها بعد ذلك فان طبيعتها في هذه الحالة هو نورها القاهرة اسفندرامذ ، وطبيعة كل شيء جرد عن كيفياته هي رب ذلك النوع • « فأرباب الأنواع هي طبايع الأنواع ومدبراتها ، ولهذا سمي صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ، ورد يحيى النحوي على أرسطو في تعريفه الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بأن هذا لايدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال : الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية في الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق وهي المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها أمسكت » • واستشهاده برد يحيى النحوي على أرسطو يشير الى قبوله لرأيه في أن الطبائع روحية ، واتجاه المذهب يؤدي الى هذا التقرير ، وقد ذكرنا حين الكلام عن الجسم المادي أنه يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم لا يدرك أو يوجد الا باشراق نوراني عليه ، فاذا حللنا الجسم المادي أو الشيء : Thing نجد أن الذي يمثل الشيئية الحسية فيه هي الكيفيات المحسوسة ، وأن وجود الشيء وحضوره للحس ووقوعه تحت الادراك

يتعلق بأمر آخر هو رب نوعه الذي يشرق عليه من نوره ، ولا شك أن هذا النور عقلي محض ، واذن فالأشياء تتعلق بطبائعها المنيرة الروحانية •

ولكن نظرية الطبائع الروحانية قد لا تقف عند هذا الحد ،وقد أشرنا حين الكلام على نظرية المثل أن السهروردي قبلها وتأثر بها فهو يشير الى الطباع التامة وهي مبادىء الأشياء ويعتبرها مثلا للموجودات كما قال أفلاطون وأن الأشياء ـ كما نحسها ـ أشباح لا حقيقة لها وأنها تستند في وجودها الى عالم المثل وأن ادراكنا لها يتم بضرب من التذكر ، ويقترب التذكر الأفلاطوني من الاشراق هنا من حيث وظيفة كل الميتافيزيقية ، وأثر كل منهما على عملية الادراك • واذن فأرباب الأصنام هي المثل وهي الطباع التامة حسب مذهب السهروردي • والجسمية وهم والأجسام لا تستند في وجودها الى مبدأ حقيقي يؤكد وجودها ويحفظه ، أو بمعنى آخر النور وجود والظلام لا وجود •

ومذهب السهروردي في الطبائع الروحانية قد يقترب بعض الشيء من مذهب ديكارت في الطبائع البسيطة : Les natures simples فهي عند ديكارت ذات طابع عقلي ، اذ البساطة الديكارتية صفة عقلية وديكارت نفسه يهدم الجسم المادي فتبقى الطبائع أصولا عقلية ، ولكن موقف ديكارت لا يستند الى دعائم ميتافيزيقية مذهبية (غير العناية الالهية) كما يستند أفلاطون أو السهروردي الى المثل أو الأنوار •

ويأتي بعد المواليدالثلاثة في المرتبة مزاج الاسانوهو أكثر الأمزجة تماما واعتدالا • واستدعى هذا المزاج كمالا فمنحه الواهب وهو النور القاهر المسمى اسفندرامذ نفسا ناطقة هي (الاسفهبذ) وهي التي تدبر أمره •

٦ ـ الأنوار القاهرة والتغير :

هل تخضع الأنوار القاهرة للتغير كما تخضع المواليد الثلاثة ؟ يقرر استحالة تغيرها لأن تغيرها معناه الاقرار بتغير الفاعل وهو نور الأنوار وهذا باطل ، واذن فيستحيل تغير الأنوار القاهرة : « والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيرها ، فان تغيرها لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الأنوار ، ويستحيل التغير عليه فلا تغير له ولا لها » .

« ولكن ليس معنى انتفاءالتغير عدم حصول شيء من الأنوار القاهرة ، اذ يحصل منها ما لم يكن ـ مثل حصول النفس من الواهب وأرباب الأصنام كالصور والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد ـ لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ، ويجوز أن يكون للفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، وبقدر اعتداله يقبل من الهيئات والصور ما يليق بهذا الاستعداد مع معاونة السيارات ، ويصدر عن روح القدس وهو رب النوع الانساني معنى جبرائيل ، ويحصل في مقابل المزاج الانساني الأتم نور يتصرف في الأبدان وهو اسفهبذ الناسوت (أي النفس الناطقة المتعلقة بتدبير البدن) » .

أي أن المقصود بالتغير في دائرة الأنوار دوام الاشراق والفيض ، فالنور الأعلى يشرق على ما تحته ، وما تحته يشاهد النور الأعلى وينتج عن هذا كما بينا موجودات نورانية جديدة وتدوم الاشراقات وتستمر حركة الايجاد دون توقف وهذا هو معنى التغير بصدد الأنوار .

الفصل الرابع

تقسيم البرازخ

الجسم اما فارد ، واما مزدوج ، والفارد هو المفرد البسيط الذي لا تركيب فيه كالأفلاك والعناصر ، والمزدوج هو المركب من الأفلاك والعناصر مثل المواليد الثلاثة (١) لتركيب كل منها .

والفارد اما : ١ ـ أن يكون حاجزا كالأرض وهو ما يمنع النور من النفاذ بالكلية والوصول الى ما بعده .

٢ ـ أو يكون لطيفا كالهواء وهو الذي لا يمنع النور أصلا .

٣ ـ أو يكون مقتصدا وهو الذي يمنعه منعا غير تام ، كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة .

والبرازخ القابسة :

هي العناصر التي تستمد نورها من الأفلاك على صورة أنوار عرضية، واستعدادات مختلفة ، ولا يخرج الفارد القابس أي البسيط العنصري عن الأقسام الثلاثة وهي : الأرض والهواء والماء ، وهو (١) اما أن يكون قابسا حاجزا كالأرض ، أو (٢) مقتصدا كالماء ، أو (٣) لطيفا كالهواء . وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد ولا حجب عنا الأنوار العالية .

---

١ ـ سميت الأفلاك بالآباء والعناصر بالأمهات وما يتولد منها بالمواليد .

وأما المزدوج أو المركب فينسب الى أحد أقسام الفارد بحسب أي غلبة أي قسم منها عليه ، فان غلبت الأرض كان المركب حاجزا وان غلب الماء كان مقتصدا ، وان غلب الهواء كان لطيفا « وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب الى أحد هذه » (١) .

ومادة أجرام الأفلاك أثيرية ، أما مادة الأجرام السفلية فهي عنصرية غير أثيرية . وقد أشرنا الى أن الجسم يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة مع اشراق النور عليه ، وهذا تحليل للجسم من الناحية الفلسفية ، أما من الناحية العنصرية فان الأجسام كلها اما تراب أو ماء أو هواء أو مزيج من هذه . ولكل جسم طابعه الخاص حسب العنصر أو العناصر التي تكونه .

الأفلاك :

وللأفلاك أجرام تترتب الى جوار الجواهر النورانية ، وقد صدرت من جهات النقص في هذه الجواهر في سلسلة تنازلية . وأول هذه الأفلاك البرزخ المحيط أو الفلك المحيط ، وهو جسم واحد بسيط مستدير ، لأن الشكل الكري أكمل الأشياء ، غير منقسم بالفعل ، ولا مركب ، وهو محيط بجميع الأجسام ، ومحدد الجهات ، وهو ابداعي حصل دفعة من العقل المفارق ، وليست به جهات معينة ، فان الصاعد من المركز موليا وجهه وجهة معينة يسمى أسفل وما يصعد عليه أعلى .

ويقارن السهروردي حقيقة البرزخ المحيط بالأرض فيذكر في المطارحات (٢) أن الأرض على نسبة معينة من البرزخ المحيط وما دامت

---

١ ـ مقالة ٤ فصل ١ ، حكمة الاشراق .

٢ ـ « ليس غاية السفل الأرض ولا السفل يتعين بالأرض بل يتعين بمركزية المحدد ، فاذا فرض جسم يقطع الأرض فيحصل له بحصته نسبة الى المحدد بما أخذ من الحيز بالقطع لأجزاء الأرض سفلية كسفلية الأرض

في حيزها المعين ولم تخرج بعيدا عنه فهي سفلية بالنسبـــة الى البرزخ ، وليس معنى هذا أن الأرض في المكان الأسفل باستمرار بل ان السفليـــة تتحدد بالنسبة الى مركز البرزخ المحيط واتجاه أي جسم يقطع المحـــدد الى المركز من الجهة التي بها الأرض ، أو من الجهة المقابلة لها • فتصبح الفوقية والسفلية بالنسبة للأرض اعتبارية وعلى العمـــوم للبرزخ المحيط الفوقية المطلقة باستمرار لأنه يحيط بالأرض من جميع جهاتها •

المكان :

(١) وهذا البرزخ ــ أي البرزخ المحيط ــ لا مكان له لأنه يحدد المكان ، وقد عرف المكان بقوله « المكان هو باطن حاويه الأقرب » ومالا حاوى له لا مكان له والمحدد الذي هو البرزخ المحيط لا حاوى له واذن فلا مكان له ، وهذا التعريف للمكان هو نفس التعريف الأرسطي للمكان في صورة موجزة فهو على رأي أرسطو « السطح الباطـــن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » •

الأفلاك والكواكب والثوابت :

ويضم الفلك المحيط سلسلة من الأفلاك والكواكب والثوابت لا حصر لها ولا يمكن للبشر الاحاطة بها وهي مرتبة ، بل ان ترتيبها ظـــل لترتيب عقلي بين الأنوار لأنها علل الأجسام وهيئاتها •

= فان السفل يتعين بنفس المحدد ، بخلاف الصاعد الى فـــوق ، اذ المحدد لا يعينه شيء يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل الى حيزه له حصة من الفوقية كفوقية المحدد ، فالمحدد له الفوقية بماهيته ، والأرض لها السفلية لحصولها في حيز على نسبة محدودة من المحدد حتي لو خرجت الأرض من ذلك الحز ضربا للمثل كانت متحركة الى فوق ونازلة للسفل فليسه السفلية بها » .

١ ــ المقالة الثانية ، فصل رابع ، حكمة الاشراق «البرزخ المحيط بالأرض ».

نفوس الأفلاك :

« وعالم الأثير أي عالم الأفلاك والكواكب عالم حي وذلك لأن كل فلك يتحرك بالارادة ، ولكل فلك نفس مدبرة • وتسمى عقول الأفلاك والكواكب « بالمدبرات العلوية » ، أما النفوس الناطقة الانسانية فتسمى « بالمدبرات السفلية » ؛ ونفوس الأفلاك أنوار مجردة قائمة بذواتهامدركة للمعقولات ، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الأفلاك ، فبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا — لأن ميل أبداننا الى جهة المركز ، وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى أسفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق — نجد أنه ليس لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها ؛ واذن فبرازخ الأفلاك مقهورة لعقولها لأنها تحركها هذه الحركات الدائرية المستديمة » (١) •

الأفلاك لا تفسد :

الأفلاك تتحرك حركة مستديرة على الدوام ، ولذلك لا تفسد ، لأنه لا مبدأ لها ولا نهاية موقوفة ، وذلك على عكس الحال فيما اذا كانت تتحرك حركة مستقيمة ، فانها تبدأ بالكون أي باجتماع الأجزاء ثم تنتهي بالفساد أي بانفصال الأجزاء ، وحركة الأفلاك لا تتم لمقصد غضبي شهواني بل لمقصد نوري عقلي كلي • لأن المقصود بالشهوة حفظ النوع ، والأفلاك ليست بحاجة الى ذلك الغضب والاحتراز عن المفسدات ، فالأفلاك لا تفسد (٢) •

الكواكب السبعة السيارة :

وهي الشمس والقمر (النيران) ، والخمسة المتحيرة : زحل

١ — الفصل الرابع ، المقالة الثانية ، حكمة الاشراق .
٢ — هياكل النور ص ٦٩

والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ، فان لكل منها تحركات مختلفة بطيئة ومسرعة ، ولذلك اقتضى وجود برازخ متعددة لكل من هذه الحركات ، والبرازخ التي للسبعة أفلاك غير غنية تفتقر في تحققها وكمالاتها الى نور مجرد • أما الشمس فان الفرس يسمونها « **هورخش** » وهي أعظم أنوار الطبقة العرضية أي طبقة أرباب الأصنام النوعية والأجسام ، وهي نور شديد الضوء يؤثر في الامتزاجات العنصرية ويفيض النفوس الناطقة والصور والأعراض ، وهي فاعلة النهار ورئيسة السماء والعالم الجسماني ، ويذهب أصحاب المكاشفات العقلية الى وجوب تعظيمها ، وقد أشرنا الى أنه من الواجب تعظيمها في سنة الاشراق كما يقول السهروردي (١) • ويقول الشارح ان السهروردي اتخذ تعظيم الشمس من الديانة الفارسية القديمة وكان الفرس يعبدون النار على أنها مظهر للشمس •

دعاء الشمس والكواكب :

ولما كان للشمس والكواكب أثر في تنوير العالم الأرضي لذلك فهو يورد أدعية كثيرة في كتبه لها • ويقول الشارح (٢) ان للمصنف أدعية مشهورة للكواكب السبعة ، وكانت له في كل يوم من أيام الأسبوع دعوة خاصة يدعو بها لواحد من السبعة ، وقد وفاها بالتعظيم والمدح مما لا مزيد عليه • فقال في دعوة الشمس : « أهلا بالحي الناطق الأنور ، والشخص الأظهر ، الكوكب الأزهر ، السلام عليك وتحات الله وبركاته أيها النير الأعظم ، والسيار الأشرف الطابع ، المبدع ، المتحرك في عشق جلال باريه ، أنت هو رخش الشديد قاهر الغسق ، رئيس السماء ، فاعل النهار بأمر الله تعالى ، ملك الكواكب سيد الأشخاص العلوية ، مالك

١ ــ حكمة الاشراق ص ٣٥٧ •
٢ ــ حكمة الاشراق ، هامش ص ٣٥٧ •

رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة ، الجرم المنير ، الزاهر الحكيم الفاضل ، أكبر أولاد القدس ، منه الأضـواء المتحجبين . خليفة نور النور في عالم الأجرام ... » .

هذه النظرية في تفسير الجسم والمادة تعود بنا الى مواقف الطبيعيين الأوائل من اليونان ، واستنادهم الى العناصر الأربعة ، غير أن السهروردي كما يتضح من موقفه يتكلم عن ثلاث عناصر فقط هي الماء والهـــواء والتراب ، وأما النار فهي هواء حار .

ونرى في نظرية السهروردي عن الأفلاك والكواكب استمرار للنظرية الأرسطية التي ترتب للأفلاك عقولا . وقد تأثرت هذه النظرية بموقـف الصائبة فيما يختص بتقديس الكواكب ، حتى أن السهروردي يجعل لكل كوكب أدعية خاصة به ، ويرى أن الكواكب واجبة التقديس في شرعـة الاشراق ، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاء والتعظيم فذلك لأن الفرس كانوا يعبدونها ، وقد كان هو فارسي الأصل والعاطفة .

الفصل الخامس

الزمان والحركة

المقولات :

يذهب المشاؤون الى أن المقـــولات عشر ، وهي الجوهر والكم والكيف والحركة والاضافة والملك والزمان والمكان والوضـــع والفعل والانفعال • ويرد السهروردي عليهم بأن هناك خمس مقولات فقط هي : الجوهر والكم والكيف والحركة والاضافة أو النسبة ، وأما الملك فيدخل تحت الاضافة ، وكذلك الزمان والمكان والوضع ، أما الفعل والانفعـــال فيدخلان تحت الحركة(١) « وقد جعلوا للحركة قسما خاصا لأنه لا يتصور ثباتها مثل الجوهر والكم والكيف والاضافة » •

أولا ــ الحركة :

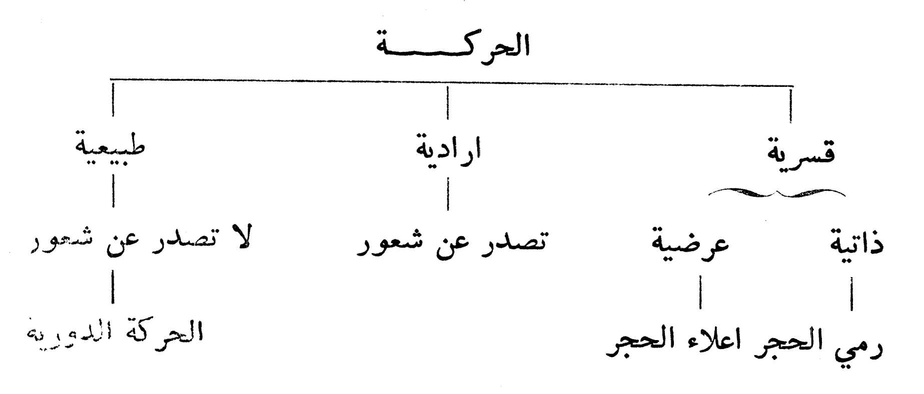
وقد تناولنا فيما سبق دراسة الجوهر النوراني والجوهر الظلمانـــي وعرضنا للمظاهر العقلية والحسية التي تعرض لكل ، وقد عرضنا أيضـــا لحركات الأفلاك ونريدها أن تعرض للحركة في مجملها ، ولما كان الزمان مرتبطا بالحركة على رأي أرسطو (حسب تعريفه له) (٢) لذلك سنعرض للزمان أيضا •

---

١ ــ يجعل المقولات خمس هي : الجوهر والكم والكيف والحركة والنسبة (الاضافة) ، والزمان والمكان يدخلان في النسبة ، فالزمان هو نسبة الشيء الى زمانه ، والمكان هو نسبة الشيء الى مكانه . راجع المطارحات ص ٢٧٩ ، المشرع الثاني •

٢ ــ المطارحات ، المشرع الثاني ــ الفصل الخامسة .

والحركات اما قسرية واما ارادية أو طبيعية ، والقسرية اما ذاتية كرمي الحجر ، أو عرضية كاعلاء الحجر ، والارادية هي التي تصدر عن شعور ، أما الطبيعية فهي التي لا تصدر عن شعور ما .



حركات الافلاك :

حركات الأفلاك دورية (١) تامة والدورة تتم في كل يوم وليلة وهي علة حدوث الحوادث ، والأفلاك لا تكون ولا تفسد وهـي في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الأمور القدسية .

١ ـ يستدل بحركة الشمس من الليل الى النهار ومن النهار الـى الليل على أن حركتها دورية والشمس تدور حول الأرض المستديرة .

---

١ ـ يستدل على أن حركة الأفلاك دروية بأن الحركة الحادثة ترجع الـى أخرى حادثة وهكذا الى ما لا نهاية ، ويمكن اذا فرضنا أن وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما ، فيبقى أن يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد الى ما لا نهاية انما هو الحركة ، لا الحركة المستقيمة ، لتناهي أبعادها ولكنها الحركة الدورية حركة الأفلاك غير العنصرية « راجع مقالة ثانيـة ، فصل رابع ، حكمة الاشراق » .

٢ ــ هذه الدورة أي حركات الأفلاك هي التغيرات التي تطرأ على المناخ ، وهي علة ازدهار الحياة النباتية •

٣ ــ الأفلاك لا تكون أو تفسد أو تتركب من بسائط والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ، ولزم الحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة ، لأن كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط لا بد له من علة حادثة • والحوادث انما تكون من حركات الأفلاك ، ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الأفلاك وجودها وهو محال ، واذن الأفلاك لا تكون ولا تفسد •

٤ ــ يستدل على أن الأفلاك متشبهة في حركاتها بالأنوار العقلية ، ويرد على المشائين القائلين بأن عقلا واحدا يؤثر في كل فلك بأنه لو كان عقلا واحدا لتشابهت حركات الفلك ولم يكن هناك تغيير في الحركات ، والواقع يبطل ذلك ، واذن فالفلك يتأثر بالقواهر كلها وبمناسباتها • وهو يتكلم عن الدور وهو الذي تحصل فيه الأفلاك على النسب العقلية ثم تنزل الى العالم الجسماني فينتهي الدور وتقوم « القيامة » •

٥ ــ البرزخ الميت لا يدور بنفسه بل بغيره ، والأفلاك التي تحت الفلك المحيط لها حركات خاصة بها قد تختلف عن حركة الفلك المحيط في الاتجاه ، ولكن حركة الفلك المحيط تحمل معها الأفلاك جميعها ، واذن فالأفلاك تتحرك بالعرض تبعا لهذه الحركة العامة ، أما حركة كل منها الخاصة بها فهي الحركة الذاتية لها ، وذلك مثل حركة السفينة والمسافرين فيها (١) •

ولما كانت نفس الفلك هي التي تفيض حركاته لذلك كان تحريكها

---

١ ــ ص ٣٣١ حكمة الاشراق .

لجرم الفلك تحريكا اختياريا وحركتها ارادية ، وأما حركة جرم الفلك فهي حركة قسرية لأنه خاضع لنفس الفلك •

٦ ـ الأفلاك لا تحتاج الى تغذ أو نمو فحركتها الى الجواهر العالية لا السافلة « ولا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية وأمداد اللطائف الهية (٢) • وينبعث من كل اشراق حركة ويستعد بكل حركة لاشراق آخر ، فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ، ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلي »• وحركات الأفلاك تعد ما تحتها لاستقبال نفحات الفيض منالأنوار العليا •

سبب حركات الأفلاك :

يفيض على نفوس الأفلاك شعاع نوراني هو أمر قدسي لذيذ يسبب هذه الحركات •

والأنوار القاهرة التي لا تتصرف في الأبدان أشرف من الأنوار المجردة المدبرة للأبدان لبعد الأولى عن الظلمات واقتراب الأخيرة منها • والأفلاك لا بد أن تهدف لغاية من حركاتها وهذه الغاية لا بد أن تكون متجددة دائمة لا تنتهي ، وهي شعاع قدسي لذيذ يفيض على نفوسها من الأنوار القاهرة ومن نور الأنوار ، والاشراق هو سببالحركة ، فانالنفس اذا انفعلت بما يشرق عليها من اشعاع فائض فان بدنها ينفعل كذلك ويتحرك ، فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكي ، بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية • وكما تدوم حركة البدن واضطرابه لأهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على نفوسهم ، كذلك تدوم

---

٢ ـ هياكل النور ـ الهيكل الخامس ص ٧٠

حركات الأفلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشراقـــات على نفوسهـــم ، فالتحريكات معدة للاشراقات والاشراقات تارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق فلا دور ممتنعا ، فلا زالت الحركة شرط الاشراق ، والاشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده ، وهكــذا دائما ؛ وجميع أعـــداد الحركات والاشراقات مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم • ويتم توالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لتوالي الأنوار السانحة على نسق واحـــد في الأنوار المدبرة ، لأن فيضان الأنوار المتتابعة من نور الأنوار على ما تحته على وتيرة واحدة • واختلاف المدبرات في الحركة الدورية راجع الى النور السانح الذي يأتيها من نور الأنوار ، أما اختلاف حركاتها فذلك راجـــع لاختلاف عللها الفاعلية من حيث الشدة والضعف وهي « القواهر » •

انتهاء الحركات الى الأنوار الجوهرية :

يقول السهروردي : « ولك أن تعلم ان الحركات كلها سببها الأول اما نور مجرد مدبر للبرازخ العلوية والانسان وغيره ، واما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا ، كما يشاهد من الأبخرة (وهي ما يرتفع من الجسم الرطب) والأدخنة (وهي ما يرتفع من الجســـم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياها الى فوق) » •

والحركة في نظره على هذا الأساس نقلة وتغير ، أما الأولى فسببها الأنوار المجردة المدبرة ، وأما الثانية فترجع الى الشعاع المجرد الصـــادر عن الأنوار المجردة •

والحركة كلها ترجع في النهاية الى النور الأول ، فحركة الحجر الى

١ ـ كالانسان مثلا عندما يقذف حجرا الى أعلى •

أسفل ليست حركة طبيعية بالنسبة للحجر ، اذ لو كانت هذه حركة بالطبع لكان متحركا دائما وهو ليس كذلك • اذن هناك قاسر يخرجه عن حيزه الطبيعي وهذا القاسر اما أن ينتهي الى نور مجرد مدبر (١) أو الى شعاع كوكبي وهو نور عارض يحدث الحرارة في الماء فيتكون منه بخار يتصاعد بسبب حرارة الأشعة الكوكبية ثم يتكاثـف فيسقط مطرا ، أو يجمد فيسقط بردا أو ثلجا •

واذا حاولت الأبخرة المائية المتجمعة في السماء على هيئة سحب أن تتفكك حدث الرعد من شدةالمقاومة والمصاكة ، ويتقدم هذهالمصاكة ضوء عظيم هو البرق ، وهو نارية تحصل للمصاكة ، واذا انفصل الدخان عن السحاب نازلا الى الأرض فانه يشتعل لكثافة جرمه ودهنيته في مادته ، وهذه هي الصواعق وهي : اما لطيفة واما غليظة ، وكذلك الشهب وهي الكواكب المنقضة في الليل ، ومادتها دخانية دهنية ، ووراء هذه النازلات قوى روحانية مسببة لها •

والريح سببها اما تفرق الدخان الصاعد الى أعلى الى الجانبين فيهب على هيئة رياح ، والسبب الأول للرياح هو تسخين الهواء بالحرارة فتندفع وتهب على هيئة رياح ، والحرارة مصدرها الأشعة الكوكبية وهي نور عارض ، وحركات المياه في الأنهار وانفجار مياه الينابيع انما هو راجع للبخار المحجوز في باطن الأرض وكذلك الزلازل والبراكين « فالحرارة كلها سببها النور مجردا كان أو عارضا ، والحركات في البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات الا أن الاشراق من الأنوار القاهرة ، والمباشر للحركة النور المدبر ، فالعلة في حركات الأفلاك النور المجرد مع النور السانح ، والحركة أقرب الى طبيعة الحياة النورية اذ هي مستديمة للعلة

---

١ ــ كالانسان مثلا عندما يقذف حجرا الى أعلى .

الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي » •

والسكون ليس ضدا وجوديا فهو لا يحتاج الى علة وجودية خارجية ، والسكون لا علة له ، فهو عدم علة ملكة وهي الحركة «فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة (وهي ما لا حياة فيها) ، ولولا نور قائم أو عارض ما وقعت حركة أصلا ، فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منها مظهر للنور (أي معد لحصوله) لا أنهما علتاه (اي الفاعليتان) بل تعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها ، فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الأشعة الكوكبية أفاض المفارق عليه ما يفيض باستعداده من الجوهر والأعراض •

« وأما النور فيوجدهما (أي الحركة والحرارة) ويصلهما بسنخه (أي بأصله) والنور فياض لذاته فعال لماهيته ، وأما أشعة الكواكب فان الكوكب اذا قابل كثيفا أعده لأن يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى بشعاع الكوكب • والنور التام (كنور الكوكب) له في نفسه أن يكون علة للنور الفائض كالشعاع » •

ويجب التسليم ضرورة بأن النور يوجد النور ، وأن العارض يوجد العارض والتسليم بذلك كالتسليم بأنه ينتج من كون المثلث مثلثا أن له ثلاث زوايا ، وهذا مع أن المثلث هيئة ظلمانية ناتجة عن عرض ظلماني بينما النور العارض هيئة نورانية •

والحرارة والحركة يتلازمان في العنصريات ، أما في الأجسام الفلكية فالحركة غير مصاحبة للحرارة • وبين النور والحركة مصاحبة في البرازخ العلوية أي بالنسبة للنور المدبر للأنوار العلوية •

ونستخلص من هذا أن الحركة مصدرها النور سواء في الموجودات العليا كالبرازخ الفلكية العلوية أو في العنصريات • ومصدر الحركة في الأول النور المدبر للفلك ولا تصاحب الحركة حرارة ، أي تغير من أي نوع فالحركات هنا دائرية منتظمة ولا كون ولا فساد • أما مصدر الحركة في العنصريات فهو الأشعة النورية الكوكبية العارضة اذا كانت مصاحبة للحرارة أو نور مدبر (أي نفس انسانية) اذا كانت الحركة واقعة على الانسان •

« واذا فتشت الأشياء ولم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر في الوجود غير النور المحض ، ولما كانت المحبة والقهر (روحانيتين أو جسمانيتين من النور) والحركة والحرارة أيضا معلولاه فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب ، وتتم جميعها عندنا بالحركة ـ كاللثم واللكم والوقاع والدفاع ـ وصارت الأشواق أيضا موجبة للحركات أي الروحانية والجسمانية (١) •

---

١ ـ « والنار أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر وهي التي تبدد الظلمات ، فهي أقرب الى النور أي الى طبيعة الحياة ، وهي أخو النور الاسفهبذ ، ولذا عرف الأوائل النار بأنها عنصر شبيه بالنفس في النورية والاضاءة ، وكما أن النفس تضيء عالم الأرواح فكذلك النار تضيء عالم الأجرام ، والنار لها الخلافة الصغرى في الأرض كما أن النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى ، ولله في كل عالم خليفة ، كالعقل الأول في عالم العقول والكواكب ونفوسها في عالم الأفلاك ، وكذلك في عالم المثال ، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية في عالم العناصر ، وكذلك النار سيما في ظلمات الليل » .

« ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس . والنار لها الخلافة الصغرى لأنها تخلف الأشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصلح الأغذية وتنضج الأشياء النية ، فخلافتها صغرى لأن نور الانسان المجرد المدبر وهو نفسه الناطقة تتصرف في النار أي في نورها العارض فكأنها آلة للانسان » .

« وبهما (أي بالنفس والنار) تتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك امر الفرس بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان ... وعظموها لأنها =

ثانيا : الزمان :

« والزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها » ويلاحظ أن هذا تعريف أرسطو للزمان ، اذ يقول « الزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » •

ويقصد السهروردي بقوله عن الزمان انه مقدار أي أن له امتدادا مقداريا يختلف بالقلة والكثرة ، وأما أنه مقدار الحركة ، فلأن كل مقدار فهو مقدار لشيء واذا لم يكن مقدارا لشيء ثابت فهو مقدار لشيء غير ثابت ، وهو الحركة ، وليس المقدار بهذا المعنى مطلقا ، بل من حيث اذا اجتمع في العقل متقدم الحركة ومتأخرها ، وليس الزمان كالمسافة فانها مقدار الحركة في الخارج لا في العقل ، وضرب للزمان مثلا بالحركة اليومية فانها حركة دورية ، والزمان لا بداية ولا نهاية له ، واذا افترضنا بداية للزمان كان قبل هذه البداية زمان لم يكن فيه زمان ، وهذا تناقض اذ أن معنى القبل زماني ، واذن فالزمان أبدي أزلي ، واعتبار القبل والبعد بالنسبة الى الآن اعتبار تقديري •

« وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآنالوهمي الدفعي ، والزمان الذي حواليه فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا » (١) أي الأقرب من أجزاء المستقبل اليه قبل •

والزمان وحدة متصلة ، لا انفصال للماضي عن الحاضر أو المستقبل،

= اشرف الأجسام العنصرية واضؤوها ، واعلاها حركة ومكانا ، لأنها لم تحرق الخليل وتعظيمها ينجي المعظمين لها من عذابها يوم الميعاد ، والأنوار كلها جوهرية أو عرضية واجبة التعظيم شرعا من نور الأنوار ــ حكمة الاشراق ، الفصل الثاني ، المقالة الرابعة ، راجع أيضا هياكل النور ص ٧٨ .

١ ــ مقالة ثالثة ، الفصل الثالث ، حكمة الاشراق .

والآن الزماني الحاضر وحدة تتصل بالماضي كما تتجه نحو المستقبل ، فالحركة دائمة لا توقف فيها ، وأما الكلام عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل على أنها منفصلة فذلك يخالف الواقع . وهذا الموقف شبيه بالموقف الذي سيقفه برجسون بعد ذلك فهو يرى أن الآن الزماني تتمثل فيه الأوجه الثلاثية للزمان وأنه في تطور مستمر وأن الكلام عن حاضر منفصل عن ماض أو مستقبل ان هو الا تجريد عقلي يخالف الواقع ، والزمان لا يدرك بالعقل بل بالحدس .

قدم العالم

العالم عبارة عما سوى الله (١) وهو ينقسم الى :

١ ـ قديم وهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوما أوليا كالحركة السرمدية والزمان .

٢ ـ محدث وهو غير ذلك .

والمراد من كون العالم قديما أن الأشياء الأربعة التي ذكرناها قديمة واستدل على ذلك بقوله « ان نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يمكن أن يحصل منهم شيء بعد أن لم يكن موجودا . والشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فانه يكون موجودا متى وجد هذا الشيء ، والعالم معلول لله والله أزلي ، واذن فالعالم أزلي ، وقد قررنا ذلك لاستحالة

---

١ ـ المقالة الثالثة ، الفصل الأول ـ حكمة الاشراق ـ راجع أيضا هياكل النور ـ الهيكل الرابع الفصل الخامس ص ٦٦ ـ الواحد وهو الصانع علة تامة لكل الأشياء ، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فان المعلول لا يتخلف عنها ، والا لزم مرجح وهو علة تامة لأنه لا يتوقف على أمر حادث ، والواحد قبل جمع الممكنات وليس به أي تغير فاذن العالم الصادر عنه أزلي أبدي .

تخلف المعلول عن العلة التامة الكاملة • ولأن تأثير الأزلي أزلي مثله ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه لأن الوقت متأخر عن نور الأنوار وعن الأشياء التي تصدر عنه » (١) •

ودليل آخر وهو أنه ان سلمنا بأن المعلول الثاني والثالث من القواهر مثلا محدثة ، فهي تحتاج الى مرجح ، ولا يمكن الوقوف عند حد معين فنحن نحتاج أيضا الى مرجح في ذات الله يفسر سبب الحدوث لاختلافه عن طبيعة الله الأزلية ، واذن لا يمكن القول بالحدوث بل يجب التسليم بأزلية المعلولات العالية الصادرة عن نور الأنوار •

وفعل الله بالارادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها • ويعترض المتكلمون على التسليم بقدم العالم خوفا من اثبات قديمين ، الله والعالم فيكون العالم مساويا لله وقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل الهامة التي هاجمها المتكلمون دفاعا عن العقيدة وخالفوا فيها أرسطو وقالوا بحدوث العالم •

ويرى السهروردي أن مسألة قدم العالم وهو صادر عن الله لا تختلف عن صدور الشعاع عن الشمس • « فلا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية ، فان دوام أثر الشيء مع الشيء لا يقتضي التساوي ، واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم منه • وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع ، وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه منه ، فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنه منه ولا يلزم منه محال مع ما ظن» •

---

١ ــ راجع هامش ٢ ص ٢٤٦

وعلى هذا فالعالم لا يساوي الله مع أنه صادر منه والصـــادر من القديم قديم لانتفاء المرجح كما بينا •

وأما القسم الآخر من العالم وهو القسم الذي أشار اليه بأنه محدث ويقصد بذلك العناصر ، فالقول عنها انها محدثة قول نسبي فهي محدثـة بالنسبة الى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ،ولكنها مع هــذا قديمة لأنها في عالم قديم ، ولأن التنظيم الذي يصاحبها والأشعة الذابلـة الباهتة التي تشرق عليها تتعلق بنظام للأنوار قديــم ، ولأن الفيض أزلي أبدي لا يتوقف عند حد معين ، واذن فهذا القسم من الموجودات قديــم بطريق غير مباشر •

تبين لنا من معالجة السهروردي للحركة والزمان وقدم العالم أنـه متأثر بالمشائية الىحد كبير رغمبعضالاعتراضات التي يثيرها ، والأسلوب الذي يتناول به الموضوع حسب مذهبه •

ودراستنا للحركة دونسائر المقولات الأخرى ترجع الــى أنها تمثل التفاعلات والتغيرات التي تحدث للجسم الطبيعي • غير أن السهروردي يرجع الحركات كلها ، سواء في الجسم أو في الأفلاك الى الأنوار وأشعتها الصادرة ، وكان أرسطو قد عاد بالحركات الى العقول ثم الى محرك أول يحرك ولا يتحرك • وأما الزمان فمتصل بالحركة أشد الاتصال كما يذهب أرسطو وكما يقرر السهروردي ، فالزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، اذ ان تعادل المتقدم والمتأخر تناول للقبلية والبعدية وهما طرفـا القياس الزماني ، ولا يمكن فصل الحاضر عن الماضي والمستقبل على رأي السهروردي ومعالجتنا للزمان تفضي بنا الى مسألة قدم العالم تلك التي أثارت المشاكل لدى المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين •

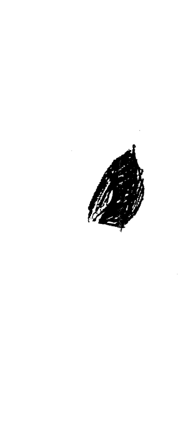
وحل السهروردي للمشكلة يقوم على التدرج في القدم ، فالأنوار

قديمة ، والعناصر قديمة ، ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولا من الأنوار المجردة ، واذن فهناك تقدم بالمرتبة للأنوار على العناصر ، هذا التقدم يفضي الى تقرير نوع من التمايز في القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر محدثة بالنسبة الى الأنوار لاختـــلاف المرتبة في النزول ، واذن فالحدوث اعتباري فحسب ، ولكنــه في النهاية قدم •

الباب الرابع

في النفس وخلاصها

الفصل الاول	:	النفس والبدن « مشكلة الخلاص »
الفصل الثاني	:	المعرفة
الفصل الثالث	:	الادراك الحسي
الفصل الرابع	:	الادراك العقلي . النفس الناطقة
الفصل الخامس	:	العمل) السلوك)



الفصل الاول

النفس والبدن

١ ـ لما كانت الذات الشاعرة هي ما يربطنا بالعالم بل ما يؤكد وجودنا في هذا العالم ـ انكان لنا وجود غيرها على الاطلاق ـ تعين علينا أن تتناول بحث النفس في فلسفة مثالية هندسية تكاد تعصف بالخاصية الذاتية للنفوس الجزئية وتخضعها لموضوعيةخارقة تكتنف البناء الوجودي الاشراقي كله •

وأكثر المذاهب تطرفا هو الذي يقوم على افتراض مبدأ واحد ، فاما اقرار تام بالمادية الشاملة أو تقرير لروحية كاملة ، وفي الحالةالأولى نواجه عنف المذاهب الحسية وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عما وراء الحس ، والنفس هنا ليست شيئا على الاطلاق ، ولا اعتراف بوجودها الا أن يقرر حسي كديمقريطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة •

والروحية في غلوها لا ترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية ،فتؤكد الوجود للنفس وحدها ، فهي الذات الشاعرة كما هو عند ديكارت وهي الجوهر المدرك لأفكاره كما هو الحال عند باركلي ، فالموجودات ما هي الا أفكار •

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطو ومن تبعه فترى النفس قوة ما وجدت الا لكي تحل في بدن خاص ، فلكل نفس جزئية خاصة بدن جزئي خاص كذلك ، وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدبير فقط • فالنفس هي التي

تتحكم في البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر اتحاد النفس بالجسم • فما موقف الاشراقية من هذه المشكلة ؟

تنزع الاشراقية الى الفكرة الأفلاطونية التي تقرر تطابق المادة مع الشر ، فالبدن شر على النفس لأنه مادي ، والنفس قد غشيها البدن بكثافته ، فهي تسعى الى الفكاك من اساره ، ونعاليم الاشراقية تهدف في مجموعها الى تطهير النفس وتوجيهها للوصول الى الأنوار العالية • ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجبا لتحقيق الخلاص والتحرر العقلي ، الا أن للبدن ـ وطبيعته الظلام ـ شوقا لنفحات النور فهو ميال الى صحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية ، اذ أن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلي للنور ، فالحب وحده هو الذي يقيم رباطا بين النفس والبدن ، وليست هذه العلاقة علاقة علة بمعلول ، أو عرض بمحله أي أنها ليست علاقة جوهرية ، فهي اذن (١) علاقة شوقية فقط لمناسبة بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعيلها « ••• (٢) وما المزاج الا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار (وصارت) مصباحا ، فهكذا استدعى من واهب الصور نفسا • هي كماله ••• واقتضت العلاقة الشوقية أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية ، فلهذا فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها ، والشهوة بازاء محبتها لما فوقها ـ فان النور لما كان فياضا لذاته ، لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها •

---

١ ـ حكمة الاشراق ، مقالة رابعة ـ فصل خامس .
٢ ـ التلويحات ، العلم الطبيعي ، التلويح الثالث .

وكما أن الجسم يميل الى النفس ، فكذلك النفس فانها تميل الى البدن الخاص بها ، ولكن هذا الميل فيزيقي فحسب ، وكما أن النفس تفيض على البدن قوى خاصة بها فكذلك البدن يجعل في النفس قوى تتعلق به ، كالغاذية والمولدة والنامية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .

« وهذه القوى أي الرؤساء الثلاثةالتي هي الغاذيةوالنامية والمولدة، والخوادم الأربعة : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، هي فروعللنور الاسفهبذ ، والصيصة صنم للنور الاسفهبذ ، والصياصي كلها أصنام لروح القدس صاحب طلسم النوع الانساني ... وهذه القوىتعتبر فروعا للنور الاسفهبذ وفائضة منه من حيث أنها لا تنفرد بفعل دون الحاجة الى النور » (١) .

وكذلك قوى الحس الظاهرة والباطنة فهي أدوات للنفس يستعملها البدن لادراك العالم الخارجي وتظهر حقيقة العلاقة بين الطرفين النفس والبدن في مداومة عمليات الاحساس التي تتطلبمحسوساوعضوا حاسا ، وادراك النفس للمحسوس هنا يكون باشراق حضوري وهنا يتضح أثر النفس الناطقة ذات الطابع النوراني ؛ فالمناسبات الحسية في البدنوأعضائه المختلفة تقابلها مناسبات نفسية تتخذ الصبغة الاشراقية .

والاتحاد بين الطرفين غير ممكن ، لأن وجود المادة في مذهبروحي كهذا وجود وهمي ؛ الا أن موقف السهروردي المذهبي ، الذي يتفق مع المثالية الأفلاطونية في مجمله ، قد تابع المشائية الاسلامية الى حد كبير فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن ، وعلى الأخص ابن سينا ، فقد ردد حججه دون تغيير أو تبديل الا فيما يختص بالشكل ودواعي التصنيف المذهبي .

---

١ ــ حكمة الاشراق ، مقالة رابعة ، فصل خامس

ويرد السهروردي على أصحاب المذاهب المادية في مواضع كثيرة •

١ ـ النفس تدرك المعاني ، والمعاني غير مادية فيجب أن تكون الآلة التي تدركها غير متقدرة أي غير مادية ، واذا فالنفس الناطقة غير مادية وهي غير البدن المادي •

٢ ـ يتحلل الفائض من الجسم ويذهب الى الخارج ، وقد يبتر عضو من الجسم ولكن النفس تبقى كما هي وحدة متكاملة حتى بعد تلاشي الجسم أي بعد الموت •

٣ ـ الشعور بالذات دائما خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها ، مع امكان غيبتنا عن أجسامنا ، يؤكد وجود مبدأ روحي وهو النفس ، وهذا ما ذهب اليه ديكارت حينما قرر مبدأه المشهور Cogito egao Sum « أنا أفكر فأنا موجود » ويقصد بالوجود وجود النفس الشاعرة لا الجسم ، ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزا لا غموض فيه بين النفس والجسم •

٤ ـ ولكن هذا التمييز يخالف الواقع التجريبي ، فالجسم كما نمس مطي ذلول للنفس ، ولا توجد واقعة واحدة في حالة الصحة النفسية والجسمية تشير الى أي نوع من الانفصال وعدم التآزر والانسجام أو التوافق بين النفس والجسم ، وأكبر دليل على ذلك مظاهر الاحساس المختلفة • فما هي أداة الربط بين الطرفين ، تلك الأداة التي تتيح للنفس أن تؤثر في الجسم ، والتي تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التي تشير في مجملها الى نوع من الارتباط بين النفس والجسد ، قد يكون اتحاد أو غير ذلك •

واذا فشلنا في ايجاد أساس لهذه العلاقة ، فتبقى مظاهر اتحاد النفس

بالجسم دون تفسير مع وجود الفصل الميتافيزيقي التـــام بين الطرفين ، وسنضطر الى قبول تفسير بعيد عن المذهب وهو التوازي الأزلـي بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وانسجامها ، بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون تداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أي نوع ، وهذا يقتضي القول بقدم النفوس وقدم الأجسام قدما مطلقا وهذا ما يرفضه السهروردي .

وقد حل هذا الاشكال بايراد طرف غيرهما يصلح في نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح (١) الحيواني .

وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة فقد أشار اليها جالينوس في طبه ، وأوردها الاسلاميون وتكلم عنها الغزالي في التهافـت وهي نفس الفكرة التي استند اليها ديكارت في تفسير الصلة بين الظواهـر النفسية والظواهر الجسمية . فما حقيقة هذه الفكرة وما مدلولها ؟

النفس نورانية لطيفة والبدن برزخي ظلماني كثيف ، ولا يمكـن الاتصال بينهما لتضادهما ، فيجب أن يكون هناك وسط بلتقيان عنـده يكون مزيجا من اللطيف والكثيف ووسطا بينهما ، وهـذا هو الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر مـن القلب ، ومنبث في سائر أعضاء الجسم ، وعن طريقه تدبر النفس البدن ، ويحمل الدم هذا الروح في سريانه ، وذلك بعد أن يكتسب السلطان النوري (٢) من النفس الناطقة . « ولما كان هذا الروح — في النورية والاشتعال —

---

١ — هياكل النور ص ٥٣

٢ — والمراد بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحصل له من النفس الناطقة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور — راجع هياكل النور ص ٥٣ .

كسراج موضوع في التجويف الأيسر من القلب ، فتيلته البخارات السارية اليه من الأيمن ، ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد ، والحس والحركة نوره ، والحياة ضوؤه ، والشهوة حرارته ، والغضب دخانه ، ولما لم يكن في العناصر والعنصريات ما هو أشد مناسبة منه للنور - مع أن النور بطبعه يميل الى الأنوار ويفرح بها للمناسبة ، وينفر عن الظلمات ، ويستوحش منها للمضادة - صار هو المتعلق الأول للنور الاسفهبذ . ويدوم تعلقه بالحياة التي هي ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة ، ويزول التعلق ويموت البدن بانتفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن أو الفتيلة ، وهو مبدد في جميع البدن ، وكل جزء من هذا الروح في أي عضو كان ، فهو أيضا كسراج بذاته ذي شعلة ، ولكن لشدة اتصال النفس بالبدن ، واتحادها به ، وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة ، بل لاتصال الأنوار بعضها ببعض يتخيل أن جميع تلك السرج والشعل سراج واحد ، وشعلة واحدة ، وهو حامل القوى النورية أي الجسمانية ، من المدركة والمحركة بأقسامها . ويتصرف النور الاسفهبذ في البدن بتوسطه ، اذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية ، من متوسط يكون له مناسبة معهما ، بأن يكون متوسطا بينهما فيكون ألطف من الكثيف وأكثف من اللطيف ، ويعطيه (البدن) النور بافاضته عليه القوى النورانية الاسفهبذية » (١) . ونستخلص من هذا النص الآراء التالية :

١ - هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم . ونحن نفسر هذه الصلة الآن بالأعصاب ، أما حسب رأي السهروردي فالقوى المحركة والمدركة تسري في البدن بفعل جرم بخاري لطيف ، يتولد من لطائف الأخلاط .

٢ - مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب .

---

١ - شرح هياكل النور . الهيكل الثاني (مخطوط)

٣ ـ هذا الجرم لا يندفع من القلب أتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النوري الذي يكتسبه من النفس الناطقة ، أي بعد اشراق نوراني عليه •

٤ ـ هناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية ، والحياة والموت من ناحية أخرى •

وفي هذه الآراء ما يستوقف النظر :

أولا : سبق أن فصل السهروردي فصلا واضحا بين النفس والجسم ، باعتبارهما جوهرين مختلفين نوعا ، فهو يحاول بهذا الجرم الحيواني اللطيف أن يصل النفس بالجسم ، ولكن مهما كانت درجة لطافة هذا الجرم فهو جسم على أي حال فكيف يمكن أن تؤثر النفس في جسم ، أو أن تجعله وسيلة وآلة لتأثيرها ، وهذه الاستحالة راجعة الى أن الوجود لا يتدرج من العالي الى السافل تدرجا كميا ، اذ أن هناك تمييزا أساسيا بين النور والظلام ، والروح والمادة ، ولا يمكن أن يلتقيا عند وسط لعدم امكان قيام وسط بينهما •

وتزداد المشكلة تعقيدا بقوله : « بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة » • فما طبيعة هذا السلطان النوري الذي يؤثر على جسم مادي واذا كان النور يؤثر على الروح الحيواني وهو جسم فلم يؤثر على الجسم مباشرة ؟

هذه مشكلة المذاهب التي تقيم تعارضا جوهريا بين النفس والجسم ثم تحاول حل مشكلة الوحدة الواقعية الملموسة بين النفس والجسم فتفشل وتقع في الثنائية •

ثانيا : وثمة شيء واضح من عبارة المؤلف ، وهو قوله عن الجرم

الحيواني انه مطية النفس الناطقة ، وانه اذا كان معتدلا – ومعنى ذلك أن يكون بدن صاحبه سليما معافى – ظلت النفس الناطقة تمتطي هذا الجرم ، ومعنى هذا استمرار الحياة بالنسبة للبدن ، وأما اذا انحرف الجرم ، أي كان صاحبه معتلا ، فان النفس الناطقة تترك البدن الذي فيه هذا الجرم ومعنى ذلك انعدام الحياة الجسمية أي الموت ويستخلص من هذا أن مسألة الحياة أو الموت بالنسبة للبدن ترجع الى البدن نفسه ، والى احتفاظه بقواه وسلامة أعضائه ، اذ لا تأثير للنفس على البدن من هذه الناحية ، فالموت والحياة يتعلقان بطبيعة البدن ، وهذا موقف أساسي من مواقف الفلسفة المادية التي ترى الموت في انحلال البدن والحياة في سلامته .

٣ – والكلام عن اتصال النفس بالبدن يثير مشكلة هامة ، فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده ؟ أم وجد الاثنان معا ؟ يقرر السهروردي أن النفس الانسانية لم توجد قبل البدن ، وهذا عكس ما يقرره أفلاطون وأتباع الأفلاطونية المحدثة ، وهو يرد (١) على القائلين بقدم النفس مفندا آراءهم :

١ – اذا كانت النفس قديمة فما الدافع الذي أغراها بمفارقة (٢)

---

١ – يلاحظ أن السهروردي يستعمل نفس حجج ابن سينا في الاعتراض على قدم النفس .

٢ – الهياكل – الهيكل الثاني ص ٥٥ ، وهو يورد نفس الاعتراض في حكمة الاشراق . « ان كانت النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض لأنها من توابع تعلق البدن . وقد فرضت مجردة من جميع العلائق ، فلا اتفاق ولا تغيير ، واذن فتكون النفوس قبل الأبدان كاملة ، واذن فتصرفها في الأبدان لا معنى له ، لأنه في الأصل موجه الى تحصيل الكمال وقد حصل . فوجود الجسم المعطل للنفس عن النورية لا لزوم له » .

عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ وعلى حسب مذهبه ، ما هو في عالم النور لا يشتاق موجودات عالم الظلام • وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بفكرة الخطيئة الدينية ، وكيف أن النفس الناطقة تركت مقرها في العالم العلوي نتيجة للخطيئة الأصلية ، ولكن السهروردي لم يتعرض لذلك •

٢ ـ كيف حبست النفس وأين قهرت ؟ وما السبب في انطلاقها من محبسها في وقت دون آخر ؟ وهل يصح أن يحبس القديم في الأكوان الحديثة ؟ أي هل يصح أن تتصل النفس وهي قديمة بالجسم وهو حديث ، ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه لا مانع مطلقا من اتصال القديم بالحادث اتصال المتقدم في المرتبة على الأخس فيها •

٣ ـ ونزولها الى عالم الحس معناه أن شيئا يجذبها الى هذا العالم ، أي أن البدن هو الذي يجذبها اليه ، وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ، ويغريه بترك عالم القدس ؟

ويمكن الرد على هذا اذا عرفنا أن النفس شخصية أي أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى ، ولكل نفس شخصية بدن شخصي تتصل به اتصال الشيء بلواحقه فليس هناك جذب ينتج عنه انفعال بل ترتيب في طبيعة النفس المعينة يحتم أن تتصل بهذا الجسم المعين لا بأي جسم آخر سواه •

٤ ـ ان وجدت النفس قديما في عالم القدس فكيف تتميز النفوس بعضها عن بعض ؟ والذي يميزها هي العوارض ، أما نوعها فمتفق ، ولا محل لها ، ولا فعل ولا انفعال ، اذ هذه توابع للبدن ، أي أنه يقصد الى

القول بأن النفوس ما دامت متفقة في النوع فهي متشابهـــة ، واختلافها يكون في العوارض واللواحق التي لا تتعلق بها الا بعد اتصالها بالبدن ، واذن فوجود النفس قبل البدن لا يصح الا على أساس اتحاد النفـوس كلها دون تمييز •

٥ ـ « الأنوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف أصلا ـ أي في بدن من الأبدان ـ فليس بمدبر ، اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ، ولا تصرف فيه بالغرض فوجوده معطل ، لأن الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير الأبدان ، فاذا لم تكن مدبرة كانت معطلة في الأزل ، ولا معطل في العالم لأن الأنوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار العقلية وغيرها مـــن الحركات الفلكية انما توجد لغايات عقلية فعليه تقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال بحسب استعداده » (١) •

واذن فاتصال النفوس بأبدانها اتصال أزلي • ومعنى هذا انتفاء سبق وجود النفس على الجسم ، بل أن النفس المعينة توجد لجسم معين ، وتستمر هذه النفس الخاصة بهذا الجسم ، وهي على النحو من التعيين الى الأبد ، بقطع النظر عن تلاشي البدن وفنائه اذ أننا ننظر الى نفس يعينها بدن خاص، ويظل تعيينها أو تحديدها أو شخصيتها حتى بعد زوال الجسم ، وعلـى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الاتصال الأبدي للنفس بالجسم • وهـذا الموقف يبطل القول بالتناسخ ، لأن التناسخ معناه اتصال نفس جديدة ببدن جديد ، والنفس لا تتعلق الا ببدن معين له استعدادات معينة ، وليس معنى اتصال النفوس بأبدانها اتصالا أبديا عدم امكان التجرد الروحـــي والوصول بل الطريق مفتوح للسالكين •

---

١ ـ حكمة الاشراق ـ مقالة رابعة .

وقد كان موقف السهروردي من انكاره لقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقد من تلامذته • فالشيرازي شارح حكمة الاشراق يذكر أن أفلاطون ذهب الى قدم النفوس « وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه لقوله « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» وقوله : (أي أفلاطون) « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » • وانما قيده بألفي عام تقريبا لافهام العوام ، والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة ، بل هي متناهية لقدمها وحدوثه ، ويذهب أفلاطون أيضا الى أن وجود النفس ضرورة مسلمة من حيث أنها معلول لعلة تامة ، وان لزم وجود النفس مع البدن كان معنى هذا توقف وجود النفس والبدن معا على العلة التامة • وهذا باطل فالنفس سابقة على البدن في وجودها •» (١)

واعتراض تلامذته على موقفه اعتراضي منطقي ، فالاشراقية تتجه مع الأفلاطونية في كثير من المواضع الرئيسية ، واعتبار سبق النفوس في الوجود على الأبدان تحتمه ضرورات المذهب الذي يجعل من النفس موجودا أشرف من الجسم ، فلا يتساوى معها في الوجود ، ونفي سبق النفس على الجسم في الوجود يقتضي نفي سبق الجسم عليها في الوجود ، فلا يبقى الا أن يوجد البدن حال وجود الجسم •

« ولما رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار ، من غير أن ينقص منها شيء فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص من بارئها واوهبها وربما القريب القدسي الفعال » (٢) أي أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها ، وشبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار ، فمع اتصال النار بالفتيلة واشتعالها الا أن النار

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق للشيرازي ـ مقالة رابعة .
٢ ـ الهياكل ـ الهيكل الرابع ـ الفصل الأول ص ٥٩ .

الأصلية لم يعتورها نقص ، كذلك العقل الفعال وهو واهب النفوس البشرية مهما أفاض من نفوس فانه لا يعتوره نقص ما •

واذن فهو يستبعد فكرة خلق النفوس ، كما رفض القول بقدمها ، ويحل الاشكال عن طريق الفيض أو الاشراق ، كما تفيض الأشعة من الشمس ، واللهب من النار ، وسنرى أن الفيض أو الاشراق لا يفسر مشكلة الزمان ، لأنه ما دام لا يعلو على الزمان — وافتراضه عدم تعاليه عن الزمان ناتج من حصوله في الوجود ، والوجود مقارن للزمان — فهو في الزمان ، وما دام كذلك فيجب تفسير موضعه في الزمان المطرد • وتبقى المشكلة قائمة في نطاق مشكلة الفيض العامة •

وافتراض حصول النفس عن طريق الفيض قد يجعل البعض يتوهم أنها الواحد ، «فهي نور من أنوار الله القائمة لا في أين •» « من الله مشرقها والى الله مغربها •» وقد جاء في الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني • » وهو يرد على هؤلاء الواهمين وهم الحلوليون بقوله « وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه غير جسمية توهموا أنها الباري تعالى » هؤلاء مخطئون وذلك :

١ — لأن الله واحد والنفوس كثيرة (١) ، وتفسير ذلك أنه لو كانت النفوس تؤلف نفسا واحدة لاطلع زيد على ما اطلع عليه عمرو ، ولتشابهت

---

١ — هناك نفوس كثيرة لا نفس واحدة وقد رفض السهروردي افتراض كثرتها قبل حلولها في البدن لأنه ما الذي يميزها حينذاك ؟ أما وحدتها قبل البدن فيرد على القائلين بها أن النفس لا يمكن أن تنقسم لتحل في كثرة الأبدان . ويبرر اختلاف النفوس بقوله : ولكن هذا الاختلاف في الشدة يكون بين مجموعات من النفوس ، كل مجموعة عدد أفرادها لا متناه ولها رتبة واحدة ويميزها عن بعضها خصائص البدن وقابليتها ، ثم الاتفاقات الحاصلة من الحركات الفلكية ، ويكون هذا الاختلاف من حيث شدة النورية .» حكمة الاشراق — مقالة رابعة .

ادراكات الأفراد ، وهذا غير مشاهد في الواقع • واذن فالنفوس مختلفة ومتعددة •

٢ ــ ومن ناحية أخرى كيف يتصل الله بالبدن وقواه ؟ وكيف تخضع القوى الالهية لقوى البدن ؟ وكيف يتحكم البدن في ذات الله ويجعله رهن اشارته ؟

ويتناول بعد ذلك القائلين بوحدة الوجود فيقول :

« وجماعة توهموا أنها جزء منه» وقد برهن على فساد معتقدهم بقوله :

١ ــ الله لا يقبل التجزئة لأنه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه •

٢ ــ انه ليس هناك من يستطيع تجزئة ذات الله ، واذا تركت الذات وشأنها فالوحدة أفضل لها من الانقسام •

اتضحت لنا مما سبق حقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، فعلى الرغم من قيام المذهب الاشراقي على حقيقة جوهرية ، وهي اعتبار المادة عدما محضا ، الا أن ضرورة تفسير الواقع الحسي اقتضت التعرض لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، وينتقد السهروردي موقف أفلاطون فيما يقرره من وجود النفس قبل البدن ، ولا يقبل الفكرة الأرسطية وهي التي تسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة بينهما على أنها علاقة تدبير ، أما السهروردي فلا يقر الاتحاد الجوهري بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، ومن حيث العلاقة نرى أن شقة الخلاف ليست بعيدة بين علاقة التدبير والعلاقة الشوقية ، فالأولى تتضمن معنى التعلق بالبدن والعكوف على التصرف فيه ، والانشغال بأمره ، أما الثانية فانها تتضمن ميلا فيزيقيا بسيطا من نفس خاصة لبدن خاص بها ، وهذه العلاقة

البسيطة هي كل ما يربط النفس بالبدن من الناحية الطبيعية البحتة ، أما من الناحية الميتافيزيقية فان المذهب الاشراقي يعصف ، بمثل هذه العلاقة ، فالنور لا يشتاق الظلام ، ويصبح أي ارتباط بين النفس والبدن من قبيل الأوهام •

ومذاهب الفيض تعتبر البدن شرا وترى في تخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها • فالمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التي تمنعها من الرقي الى العالم العقلي الذي صدرت عنه ، وغايتها المثلى أن تعلو في مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من اشراق ، ولا يحصل لها هذا الا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ، ورحيلها الى حيث تحيا في عالم الدوام والأبدية •

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل الخلاص ؟

انه يتحقق بالمعرفة والسلوك ، بالعلم والعمل ، أو بالنظر والمجاهدة ، أو بمعنى آخر عن طريق توجيه الارادة والعقل حتى يتم اتحادهما وتصل النفس الى أسمى غاياتها ، وهي التخلص من البدن والوصول الى مرتبة الغبطة التامة ، فليبدأ المرء بتغيير اعتقاده في حقيقة الوجود ، ثم يسلك سلوكا يتفق مع حقيقة هذا الاعتقاد ، أي أن يبدأ الانسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلبة الأنوار القاهرة ، وانفرادها بالوجود دون الظلام فهو لا وجود ، وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد ، فهو مجاهدته لنفسه حتى تتخلص من البدن المظلم المادي الذي يغشى نقاءها ويشيع الشر في جوانبها ، ومتى تخلصت منه استطاعت أن ترقى في مدارج النور حتى تصل الى الحق وهذا منتهى أهداف السالكين •

فللخلاص اذن طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة : أولهما طريق المعرفة ، وثانيهما طريق العمل ، ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ، ثم نتناول الطريق الثاني بالتفصيل •

الفصل الثاني

المعـــرفة

١ ـ يضع الفلاسفة الصوفيون مشكلة الخلاص على رأس المذاهب التي يصيغونها ،ويجعلونها نقطة البدء في أي بحث وجودي أو ابستمولوجي، فوجود النفس في عالم المادة شر يجب التخلص منه بالنظر والعمل ـ كما بينا ـ واتحاد النظر بالعمل في سبيل الوصول الى هذا الهدف يرجع الى موقف سقراط الأساسي في التوحيد بين العلم والفضيلة ، والنظر والعمل في ميدان الأخلاق ، أي فيما يختص بمبدأي الخير والشر . واخضاع القيم الوجودية والابستمولوجية لمبدأ الخلاص ادخال لها في باب الأخلاق واخضاعها لمبدأي الخير والشر بمعنيهما الوجودي والأخلاقي معا .

وفي الاشراقية لا يتحد النظر بالعمل فحسب ، في المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيها في مدارج السمو الروحي ، بل تجد اتحادا أساسيا بين العقل الموجد وفعل المعرفة ، أو تطابقا تاما بين وسائل المعرفة ووسائل الايجاد ، فالشعاع الذي يشيد الوجود هو الذي يحمل المعرفة للموجود الذي يشرق عليه وهكذا تنتظم الوجود نطاقات من الأشعة المشرقة التي تلقي المعارف على الموجودات التي تشرق عليها .

وتتدرج اشراقات المعرفة من العقول العليا الى روح القدس أو العقل الفعال عند ابن سينا كما بينا . وروح القدس هو المكلف بالمعرفة الانسانية. ويتلقى روح القدس اشراقات المعرفة عن العقول العليا وعن الواحد أو نور الأنوار . ولما كان روح القدس هو كلمة اللـه في العالم الأرضي وهو

الواسطة بين الخلق الانساني والعالم الأعلى لذلك فان أي بحث عن المعرفة الانسانية يجب أن يتجه اليه • هذا بالاضافة الى ما أشرنا اليه حين الكلام على تخطيط الوجود النوراني ، من أن نور الأنوار يتصل مباشرة بجميع الموجودات دون وساطة الأنوار العليا ، وعلى ذلك فان هناك طريقا آخر وهو اشراق الواحد على النفس الانسانية بالاضافة الى اشراق روح القدس عليها • ويتضافر هذان الطريقان في تخليص النفس وتوجيهها للوصول الى أبيها المقدس وهو روح القدس ، ثم اتمام الرحلة الى الواحد أو نور الأنوار •

٢ ــ واذا أردنا التعرض لبحث مشكلة المعرفة ــ أي معرفة النفس الانسانية ــ تعين علينا أن نلقي ضوءا على الادراك سواء كان حسيا أم عقليا أم مباشرا •

فالادراك الحسي يقوم على الاتصال المباشر بين الحس والمحسوس ، وتتدخل النفس الحيوانية لتنظيم هذا الاتصال وايجاد الصلة بينه وبين الكيان النفسي الكلي (النفس الناطقة) • والادراك العقلي يقوم على تناول الأمور العقلية أي الأفكار ، وهذه الأفكار اما أن تكون عادية يجردها العقل من المحسوس أو يستنبطها الفهم من أفكار مرتبة بطريقة ما ، أو تكون الأفكار أسمى من أن يدركها الذهن الانساني بقواه المحدودة كأن تتعلق بموجودات لا يحدها زمان أو مكان ، وطريق المعرفة في هذه الحالة هو الحدس أو الادراك المباشر الذي تنثال المعرفة فيه على الذهن العارف عن طريق الالهام والتنوير ، وهناك نوع ثان من الحدس لا يتطلب قوة خارقة وقد يكون حسيا أو عقليا وهو يرجع الى ميزة خاصة للذهن الذي يحيط الموضوع بنظرة مجموعية شاملة وينفذ الى صميمه • ويختلف الادراك باختلاف موضوعه ، فالماديون يجعلون الادراك الحسي أساسا للمعرفة (هيوم) ، والعقليون الذين يرون في الفكرة موضوعا للمعرفة

(باركلي) لا يقيمون وزنا للادراك الحسي ، أما الوجوديون المعتدلون ويمثلهم الأرسطيون ، فيقبلون الادراك الحسي والادراك العقلي ؛ وقد تأثر الاسلاميون منهم بالأفلاطونية المحدثة فأكملوا الادراك العقلي بالحدس الصوفي ، ونجد طائفة من الروحيين الذين يرجعون الادراك الانساني في جملته وتفصيله الى الله بدون تدخل من النفس الانسانيه الا من حيث أنها مستقبلة للمعارف ، وقد نلحق بالأشاعرة هؤلاء — مع شيء من التجاوز — أما مالبرانش فانه الممثل الحقيقي لهذه الطائفة حيث تلعب العناية الالهية دورا رئيسيا ، فانتباه (١) النفس لتلقي المعرفة هو صلاتها الأبدية في اتجاهها الى الله الذي يتكفل بالقاء المعارف على النفس المخلصة المتهيئة للحق •

٣ — فأي طريق اذن يسلكه الاشراقيون ؟ وكيف تحصل النفس الانسانية على المعرفة ؟

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسي ، أما الأول فهو الموقف الذي اتخذه الفارابي وابن سينا بصدد الادراك الحسي والعقلي • وأما الثاني فهو الادراك المباشر عن طريق الاشراق •

واعتبار الموقف الأول مؤقتا يرجع الى اعتبارات مذهبية صوفية ، فالنفس وقد بدأت حياتها بالاتصال بالجسم فيجب أن تدبر شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجي عن طريقه ، وعلى هذا فوسيلتها هي الادراك الحسي ، ويليه التجريد والتعقل • ولما كاز اتصال النفس بالجسم اتصالا مؤقتا ، وستتخلص كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له ومداومتها على التأمل ، لذلك كان الطريق الطبيعي للمعرفة

---

١ — راجع مالبرانش «البحث عن الحقيقة» الرؤيا في الله .

طريقا مؤقتا تسلكه النفس في أولى مراحل رحلتها الى العالـم الأعلـى ، واذا رجعنا الى الموقف الميتافيزيقي للاشراقية نجد المادة وقد جعلت عدما ، فالنور وجود والظلام لا وجود ، والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجـوده اعتباريـا لا حقيقيا ، فالوجـود الحقيقي للأنوار وحدها ، فالطريق الطبيعي للمعرفة قائم على تفسير الادراك الانساني في المرحلة التي يتصل الجسد فيها بالنفس وهي مرحلة ثانويـة وليست أساسية ، اذ أن الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجـب أن تتطلع الى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية • والادراك المباشر عن طريق الكشف الصوفي يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ، ولكن العامل الاشراقي يتدخل حتى في أثناء اتصال النفس بالجسم ، فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الانساني هو الذي يقيم المعرفة الطبيعية ، فهو الذي يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للتعقل •

ويعتمد السهروردي في كتبه على الكشف الصوفي وحده ، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الاشراق أنه شاهد الأنوار العليا معاينـه بعد تجرده عن بدنه • « وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدهـا المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها مـن أشياعهـم ولـم يكـن ذو مشاهـدة وتجـرد الا اعترف بهذا الأمر • وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا ، و«أفلاطن» ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذ وقليس ، وكلهم يرون هذا الرأي • وأكثرهم صرح بأنه شاهدهـا في عالم النور ، وحكى «أفلاطن» عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدهـا • وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا » •

وفي موضع آخر يذكر « (١) أن النور المدبر يستطيع الادراك المباشر

---

١ ـ مقالة ٤ ، فصل ٦ ـ حكمة الاشراق .

بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألهون ، أصحاب الرياضات والمجاهدات ، الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم • ومن جاهد في الله حق جهاده ، وقهر الظلمات (أي القوى البدنية) رأي أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات ههنا • فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبذ ومرئية برؤية بعضها بعضا ، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها ، بل علمها يرجع الى بصرها ، وكل ما في البدن ظل للنور الاسفهبذ (النفس الناطقة) ، والهيكل (الجسم) طلسمه •»

وجاء في التلويحات بخصوص منام رأي السهروردي فيه أرسطو وطلب اليه خلاله أ نيطلعه على حقيقة العالم والمعرفة قال :

« ••• ثم أخذ يثني على أستاذه «أفلاطن» الالهي ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه أحد ؟ فقال : ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته • ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت اليهم ، ورجعت الى أبي يزيد البسطامي والى محمد بن سهل بن عبدالله التستري وأمثالهم فكأنه استبشر وقال أ أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الانصالي الشهودي ، وما اشتغلوا بعلايق الهيولي ، فلهم الزلفي وحسن مآب •» (١) •

والذي يهدف اليه هذا النص واضح ، وهو أن الفلاسفة المشائين أصحاب الحكمة البحثية والمعرفة البرهانية لا يرقون الى مرتبة أصحاب الحكمة الذوقية أتباع أفلاطون الالهي : ومع أن السهروردي يورد هذا الكلام على لسان أرسطو في منام حصل له ، الا أن هذا النص يورد رأيا رأيا يخالف موقف أرسطو الأساسي ؛ ويمكن أن يفسر هذا بما ورد في النص من قوله : «وتحيرت في هذا الثناء على أفلاطون من أرسطو » ومعنى

---

١ ــ المورد الثالث ــ الفصل الأول ، التلويحات . فقرة ٥٥ .

هذا أن السهروردي يعرف أن مذهب أرسطو يخالف مذهب أفلاطون ويهاجمه وخصوصا نظريته في المثل العقلية والمعرفة الالهية ، فكيف به يثنى عليه ، ويقبل آراءه ؟ يفهم من هذا أن أرسطو رجع عن رأيه (حسب السهروردي) في حياته الأخرى بعد أن اتصل بالعالم العقلي وقبل موقف أفلاطون في المثل والمعرفة العقلية •

ويقصد السهروردي من هذا النص أيضا الى مهاجمة المشائية الاسلامية وهدم الأساس الذي تقوم عليه ، وربما أشار السهروردي الى ما قيل عن أرسطو من أنه رجع في آخر أيامه عن الاعتراضات التي وجهها الى المثل في ما بعد الطبيعة ، تلك الاعتراضات التي رددها المشاؤون فيما بعد • ومهما يكن من شيء فان السهروردي يضع الحكمة البحثية في مقابل الحكمة الذوقية ؛ والأولى أدواتها الاحساس والعقل ، والثانية اتصال مباشر بموضوعات المعرفة واشراق وتنوير • والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعي الذي يحصل في حالة اتصال النفس بالبدن ، فيكون فيه الاشراق نسبيا على قدر استطاعة النفس التحلل من ظلمة الحس وعتمة البدن ، والعنصر الاشراقي يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الانساني ، وتدرج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقي فيوض العرفان من أبيها المقدس ونور الأنوار •

فليست هناك اذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة الخالصة الا في خلاص النفس من البدن • والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هي أقرب الى قبول المبدأ الذي يقوم عليه الحدس الصوفي أي المعرفة المباشرة في أعلى مراتبها • فديكارت يرى أن تتهيأ النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل ، وتركيز الذهن في الموضوع المراد تلقي حدس فيه (أي الانتباه) ، غير أنه يضع العناية الالهية كحافظة للمعرفة الانسانية من الشيطان الماكر الخبيث أي من الاتجاه الى الخطأ ، ما دامت وسائلنا

المنطقية صحيحة ، وسند الحدس هنا ايمان مطلق بالعناية الالهية • أما مالبرانش فانه أقرب الى الموقف الصوفي من ديكارت فهو يطلب توجيه النفس الى الذات الالهية وتطهيرها من شواغل الحس وتجميع كل عناصرها لاحداث لحظة الانتباه التي هي تهيؤ لتلقي العرفان • والسهروردي يستعمل الطريق الطبيعي للمعرفة في عرض ما عاينه مشاهدة بطريقة تفصيلية ، وهذا يتطلب براهين اقناعية ، وهذا هو المراد بالمعرفة البرهانية أي البحثية ، وهذا هو الطريق الوحيد عند من ليست لديهم القدرة على الادراك المباشر •

أما الذوق الصوفي فهو الاشراق وهو الفيض وهو العرفان ، ويكون في أصفى مرتبة بين العقول العليا ،وقد أشرنا الى أن النور دراك لذاته ،شاعر بذاته ، وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ، ويتم الادراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة ، فالعقول تتلقى العرفان كل مما هو أعلى منه درجة ، فالأسفل يتجه الى الأعلى في حركة مشاهدة ، والأعلى يتجه الى الأسفل في حركة اشراق ، وكل عقل يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التي تفصل بينه وبين الواحد ، ثم يتصل به أيضا مباشرة ، ويزداد التنوير أو الاشراق كلما اقترب العقل من نور الأنوار ، وغاية الأنوار الاتصال بالواحد عن كثب فيزداد ما تستقبله من اشراق وعرفان ، والنفس الانسانية تبلغ أسمى مرتبة حينما تتشبه بالأنوار العليا وتحيا بجانبها في عالم الثبات والأبدية ، ولكنها لا تزال مشوقة الى الاحتراق بسبحات وجه الواحد لتنغمر في بحر أشعته ويلفها جودة وغناه المطلق •

الفصل الثالث

الادراك الحسي

١ ـ ان أول موضوع يستثير الذهن العارف بعد ادراك النفس هو علاقة هذه النفس بالعالم الخارجي ، ويتبع هذا أو يسبقه البحث في حقيقة هذا العالم الخارجي ، فهل هناك عالم خارجي بالمعنى الذي يصفه لنا بـه الطبيعيون ؟أم أنه مجرد أوهام لا حقيقة لها والوجود الحقيـقي للنفس وأفكارها ؟

وتتفرع مواقف الذهن الفلسفي على ثلاث وجهات رئيسية للنظر : أولها اعتراف بوجود العالم الحسي وحده دون غيره وانكار للأفكـار والمعاني العقلية ، وهذا هو موقف الحسيين . وثانيهما ـ انكار للعالـم الحسي واعتراف للنفس أو الروح بمطلق الوجـود ، وهذا هـو موقف التصوريين . وثالثها ـ موقف وسط يعترف بوجود العالم الحسي مـع النفس ، ويرتب ارتباطهما وطريقة اتصالهما ، وهذا هو موقف الأرسطيين .

فأي المواقف يعتنق السهروردي ؟

ان الموقف الذي يتفق مع الاشراقية هو الموقف الثاني ، الذي يقول به التصوريون والروحيون ، فالعالم الحسي وهم ، والوجود الحقيقي هو وجود النفس أو الروح أو النور في مختلف مراتبه ، ولكن دواعي اتصال النفس بالجسم والعالم الحسي في المرحلة الأولى المؤقتة استدعت تفصيل طريقة اتصالها بهذا العالم كما أشرنا الى طريقة اتصالها بالجسم ، وطريـق

الاتصال ممهد معروف وهو الادراك الحسي ؛ فالاعتراف بالعالم الحسي يتبعه حتما ايجاد سيلة لادراك هذا العالم لذلك كان الادراك الحسي هو الباب الرئيسي الذي تنفذ منه معلوماتنا ومعارفنا • وعلى العكس من ذلك نجد التصوريين وقد أوصدوا مذاهبهم دون الادراك الحسي بل شككوا في قيمته وهدموه • وهذا النوع من الادراك يتصل بالمحسوس اتصالا مباشرا ، وموضوعاته هي الجزئيات لا الكليات ، ومن ثم فيجب أن تكون في النفس قوى خاصة مرتبة لادراك هذه الجزئيات ، وللملاءمة بين البدن والنفس من ناحية والعالم الخارجي من ناحية أخرى • وهذه القوى مصدرها النفس أي النور وعلى ذلك فان النور هو الذي يشرف أيضا على اتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجي ؛ وفي النفس نوعان من القوى : الأولى — هي قوى النور وهي الحواس الظاهرة والباطنة • والثانية — هي قوى الظلام وهي قوى النمو والهضم الخ ••

وتقسيم النفس على هذا النحو يورده في حكمة الاشراق ، وهذا التقسيم ليس حقيقيا بل أننا نقبله لأنه يسهل لنا فهم أفعال النفس وقواها •

وهناك التقسيم المشائي الذي نجده في سائر كتبه الأخرى ، فالنفس اما نباتية أو حيوانية أو ناطقة • وللنباتية قوى هي الغاذيـة والمولدة والنامية • أما الحيوانية ففيها ناحيتان :

(أ) حركية •   (ب) ادراكية •

وأما الحركيةفهي اما (١) باعثة على الحركة • أو (٢) نزوعية •

والنزوعية اما (١) غضبية ، تطرد غير الملائم • أو (٢) شهوية ، تجلب الملائم •

فأما الادراكية فان لها نوعين من القوى : (١)ظاهرة ؛ (٢)وباطنة•

اذ أن ادراك الحيوان اما في الظاهر واما في الباطن •

أولا ــ الحواس الظاهرة :

وهي توجد في الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة ، وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، واللمس يدرك المضاد لا المشابه •

البصر ــ نظرية الرؤيا :

« أما البصر فهو قوة مرتبة في القصبة المجوفة ، مدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات،ولا بانعكاسه ، ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ،ولا في ملتقى القصبتين المجوفتين ، ولا باستدلال ، لبطلان ذلك كله ؛ بل بمقابلة المستنير للعين السليمة ، وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتيه ، فحالما يقع للنفس علم حضوري اشراقي على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس

ومعنى ذلك أن الابصار لا يكون بانطباع صورة المرئي في العين على رأي المشائين وليس بخروج شعاع ضوئي من البصر يقابل موضوع الابصار ، بل أنه يحدث اذا توافرت شروط خاصة :

أولا ــ عدم وجوب حجاب بين العين السليمة والمستنير أي الموضوع الماثل أمام العين •

ثانيا ــ يمتنع الابصار اذا كان الشيء قريبا جدا مثل باطن جفن العين •

ثالثا ــ يمتنع الابصار أو لا يتحدد اذا كانت العين مفقودة أو غير سليمة •

رابعا ــ كذلك يمتنع الابصار اذا كان المرئي غير واضح وبعيدا •

اذا توافرت هذه الشروط أمكن للعين أن تستقبل الشعاع الـــذي يشرق عليها فترى الشيء الماثل أمامها • وتفصيل ذلك أنه اذا اتفق وأصبح وضع جسم ما في مقابل عين ما بحيث يمكنها أن تبصره ، في هذه الحالة فان رب النوع ــ النوع الانساني أو روح القدس ــ يشرق على النفس ، أي يفيض عليها شعاع العرفان فيدرك البصر وجود الشيء الظاهر أمامه •

وعلى هذا فالسهروردي يقدم تفسيرا جديدا للرؤيا يستنـــد الى الاشراق الحضوري على النفس حال ظهور الشيء أمام العين ، فما لبرانش يفسر الادراك البصري كما نعرفه على أنه الرؤية في الله ، ويفسر باركلي الابصار بنظريته في « العلامات » تفسيرا واقعيا • أما السهروردي فانه لا يجعل للعين دورا ذا بال ، فادراك المرئي راجع الى الشعاع الروحي الذي يفيضه العقل الفعال على النفس دون تدخل من العين ودون أن يخرج منها أي شعاع الى المرئي أو يصدر عن المرئي شعاع اليها • وهو يبطل هذا الموقف الذي يستند الى صدور الشعاع الحسي ويعجب متسائلا : كيف ينطبع الكبير في الصغير ؟ أي كيف ترتسم صورة الشيء الكبير في الشبكيـة وهي صغيرة ؟

ولكن تدخل عنصر اشراقي في الادراك البصري يثير مشاكل عدة ، أهمها تفسير الاحساس بالمرئي عن طريق الشعاع العقلي النوري وهما على طرفي نقيض • وقد كانت الأرسطية قد رسمت أصـــولا للتقريب بين المحسوس والمعقول حيث وضعت درجات للتجريد والتعقل ،ولكننا هنـا نجد انتقالا غير منطقي بين المحسوس والمعقول واتصالا غير ممهد بيـن المظلم والنوراني •

والمشكلة الثانية أن السهروردي كان قد وضع الأرواح الحيوانيـة للتقريب بين النفس والاحساس على حسب رأيه ، فكيف به لا يقيم هذه

الواسطة بين الابصار والنفس ، ما دام الادراك البصري فرعـــا للادراك الحسي ، مهما علت مرتبة الابصار على الحواس الأخرى ؟

ومشكلة ثالثة هي كيف تدرك العين وهي حاسة شعاعا عقليا روحيا ؟ وربما استطعنا أن نخرج من موقفه هذا بنتيجة حتمية ، وهي اذا كانت العين المحسوسة معطلة على هذا النحو فهل يستطيـع فاقـــد البصر أن يبصر المرئيات عن طريق الاشراق الحضوري ؟ أكبر الظن أن منطق النظرية يقبل الرد بالايجاب •

ومهما يكن من استعصاء هذا الموقف علـى الذهـن ، الا أنه موقف جديد طريف معا ، يتلاءم والمذهب الاشراقي الجديد ، ويحـاول تفسير الادراك البصري عن طريق الاشراق أو الفيض النوراني •

ترتيب الحواس :

هذه الحواس الظاهرة تختلف حسب أهميتها في الحياة وضرورتها للجسم ، لا من حيث شرفها ، أي باعتبارها أدوات حياة ، فيقدم اللمـس على باقي الحواس لأنه أهمها من حيث نفعه ، وذلك مع أن البصر آخر الحواس ، وهو أشرفها ، الا أن اللمس أعلى مرتبة من حيث الأهمية ، يليه في ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع • ويقبل السهروردي هذا الموقـــف الأرسطي بخصوص ترتيب الحواس الظاهرة •

ثانيا : الحواس الباطنة :

١ ـ الحس المشترك : وهو قوة في مقدمة الدماغ تجتمع عندهـــا صور المحسوسات ، فيدرك بها الانسان أن هذا الشيء الحلو حار ، وهو

بالنسبة الى الحواس الخمسة كحوض تنصب فيه أنهار ، وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل .

٢ ــ الخيال : يرى المشاؤون أن الخيال قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ ، وهو خزانة صور الحس المشترك وذلك بعد غيبتها عن الشعور ، ويرد السهروردي على هذا الرأي بقوله : « والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال باطلة ، فان الصور الخيالية لو كانت في الخيال لكانت جاهزة دائما للنور المدبر أي للنفس ، ولما نسي الانسان الصور الخيالية ، فليس صحيحا أن الخيال خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك في عالم الذكر أي عند الأفلاك النورية ، ودليل ذلك أن الانسان لا يجد في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له أصلا ، بل اذا أحس الانسان بشيء ما يناسبه أو يفكر فيه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له استعداد استفادة صورته من عالم الذكر ، والمفيد انما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة » (١) .

٣ ــ الوهم والمتخيلة : يرى المشاؤون أن الوهم قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، وهي القوة التي تحكم على المحسوسات بمعان غير محسوسة كادراك الشاة عداوة الذئب ، أما المتخيلة فيرون أنها قوة مودعة في التجويف الأوسط عند الدودة من شأنها التفريق والتفصيل ، يمكن بها تخيل انسان برأس حيوان ، وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل لها بالمفكرة ، بها تستنبط العلوم والصناعات وبها تحصل المحاكاة في الأحلام ، وهذان في التجويف الأوسط والمتخيلة منهما في مؤخره .

---

١ ــ مقالة رابعة ، فصل رابع ــ حكمة الاشراق .

ومصدر الصور الخيالية عالم مثالي بين عالم العقل وعالم الحس ، هو عالم المثل المعلقة ، وذلك لأن الكبير لا يمكن أن ينطبع في الصغير ، ومن ثم فقد امتنع انطباع الصور الخيالية في الذهن •

والتخيل(١) مثل الابصار يرجعان الى الذات النورية المدبرة الفياضة ، فكما أن المبصر الحقيقي هو النور الاسفهبذ ، ويشرق النور الاسفهبذ على الخيال وعلى الابصار ، فلولا عملية الاشراق لما حصل خيال أو ابصار ، اذ أن هذه القوى المختلفة استعدادية فقط • وعند اشراق النفس على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجة ، وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لافي أين كصور المرايا ، الا أنها مرئية بمرآة الخيال ، فانه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية ، ويعترض السهروردي على رأي المشائين الذي أوردناه وهو أن هناك قوة خاصة للوهم وأخرى للمتخيلة • فهو يورد حججهم في ذلك ثم يرد عليهم بقوله :

١ ـ انه اذا اختلت احداهما استمرت الأخرى في عملها وهذا دليل على تغاير القوى •

٢ ـ ان فعل الوهم غير فعل المتخيلة ، ولا يصح أن تقوم قوة واحدة بأفاعيل مختلفة • ويرد على ذلك بقوله :

١ ـ انه لم يثبت أن احدى القوتين تعمل اذا مرضت الأخرى ، لأن في اعتلال احداهما اعتلال لشخص صاحبها ، والقوتان في تجويف واحد ، فكيف لا تؤثر احداهما على الأخرى ؟

٢ ـ لا يجوز الاستناد الى اختلاف الأفاعيل لأن الحس المشترك

---

١ ـ مقالة رابعة ، فصل سادس ـ حكمة الاشراق .

يدرك جميع الاحساسات ويؤلف بينها وهي مختلفة •

والحق أن هذه القوى الثلاث أي الوهم والخيال والمتخيلة ما هي الا قوة واحدة باعتبارات مختلفة ، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ، وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ ، والدليل على أن هذه القوى غير الأنوار المدبرة ، أن هذه القوى قد تثبت شيئا ثم تنكره وتجحده • « فاذا كنا نجد في أبداننا ما يخالفنا هكذا فهو غير ما به أنائيتنا ••• فهو اذن قوة لزمت عن النور الاسفهبذ في الصيصة لأجل أنها ظلمانية منطبعة في البرزخ ، تنكر الأنوار المجردة ، ولا تعترف بالمحسوسات وربما تنكر نفسها وتساعد في المقدمات ، فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة ، فتجحد موجب ما سلمت من الموجب » (١) •

٤ ــ الذاكرة : وتسمى الحافظة أيضا ، وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ وهي خزانة الأحكام الوهمية والتخيلية • ويذكر السهروردي أن هذا هو رأي المشائين : ولو كان هذا صحيحا لاستطاع الانسان أن يتذكر أي شيء يريده لأنه يكون بذلك حاضرا في ذهنه دائما ، ولكن المشاهد أن الانسان يعجز عن تذكر أشياء أحيانا ثم يتفق أن يتبين ما أراده بعينه ، ومعنى ذلك أن عملية التذكر هي عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطان الأنوار المجردة الفلكية ، فهي الحافظة وهي خزانة الأحكام الوهمية وغيرها ، فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الأنوار الاسفهبذية الفلكية فانها لا تنسى شيئا » •

---

١ ــ مقالة رابعة ، فصل سادس ــ حكمة الاشراق .

ويذكر الدواني أن هذا هو رأي الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم ، بل رئيس الكل الالهي أفلاطن « أن الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلة ، والتذكر وان كان في عالم الأفلاك الا أنه يجوز أن يكون قوة تتعلق المعاني الوهمية بها ، لأنه أبطل حصول المعاني فيها لا تعلق الاستعداد بها ، ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الأخير ، وليس لوجود المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها » • وللحواس الباطنة مراكز في المخ تتعلق بها • « ولكل من الحواس الباطنة مرضع يختص به ويختل ذلك الحس باختلاله » • وتفسير ذلك أن الحواس الباطنة تتصل بأجزاء في المخ ، وهذه الأجزاء تؤثر على وظائف الحواس الباطنة ، فاذا تلف موضع في المخ شلت الوظيفة المتعلقة به ، وقد برهن الفسيولوجيون المعاصرون على صحة هذا الرأي ، فقد عينوا مواضع للقوى الحسية وبعض القوى التعبيرية كالتعبير بالألفاظ ، وقاموا بتجارب علمية لاثبات اتصال هذه المواضع بالوظائف المتعلقة بها ، فاذا سلطنا مثلا تيارا كهربائيا على مركز التعبير في المخ وأتلفناه ، نجد أن الشخص موضوع التجربة لا يستطيع التعبير وتشل قدرته عليه ، وهناك تجارب أجراها بول بروكا على الدجاج في هذا الموضوع • ويذكر السهروردي أن توقف الوظيفة بعد اتلاف الجزء المخصص لها في المخ قد مكننا من معرفة تغاير القوى واختصاصها بمواضعها •

والملاحظ فيما يختص بالحواس الباطنة أنها تخضع خضوعا مباشرا للنفس الناطقة أي للنور الاسفهبذ ، فهو الذي يشرق علبها ، الا أن الذكر والتذكر والخيال تتصل بمواقع الأنوار الفلكية أو بروح القدس وتستمد منها المعارف ، واذن فهذه الحواس الباطنة لا تستند الى النفس الناطقة

كما هو الحال عند المشائين بل أنها تستند الى اشراق من عقول سامية .
وعلى ذلك فليس الجزء النطقي من النفس هو وحده الذي يستمد الاشراق من العقل الفعال بل أيضا قوى الحس الباطنة والابصار . وهذا مما يجعل الادراك الحسي أقرب الى ادراك المعقول منـــه الى المحسوس ، اذ أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب بل ايضا الاشراقات التـــي تنثـــال على القوى الحسية من العقول المفيضة للأنوار .

الفصل الرابع

الادراك العقلي

١ ـ تكلمنا عن الادراك الحسي وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجي ، ولكن كيف يتم ادراك الكليات ، أو المعاني ؟ كيف يدرك العقل المعني من الموضوع الماثل أمام الذهن أو الحس ؟ ان أرسطو يضع التجريد كمبدأ أساسي لتجريد الصورة المعقولة التي تصلح مادة للتعقل فتتصل بها النفس الناطقة ، أما الاسلاميون من المشائين فقد جعلوا العقل المجرد خارج الذهن وهو العقل الفعال بل هو الذي يشرق الصور على العقل الانساني ، فكيف يفسر السهروردي اذن مشكلة المعرفة العقلية ؟ ما موقفه من أرسطو والمشائين الاسلاميين ؟

٢ ـ تقوم السيكولوجيا الأرسطية على أساس افتراض التداخل بين النفوس الثلاث ، فالنفس الحيوانية تتضمن قوى النفس النباتية بالاضافة الى قواها الخاصة ، والنفس الناطقة تتضمن قوى النفسين الأوليين بالاضافة الى قواها الخاصة ، وفي مذهب يقرر أن الحواس طريق معرفتنا الأولية بالعالم الخارجي يجب اما أن نقف عند المعطيات الحسية اذا كان المذهب لا يعترف بشيء غير المادة ، واما أن تتعدى الى تحليل هذه المعطيات وتعقلها ، وهنا يأتي دور النفس الناطقة بالمعنى الأرسطي . أما دورها الانفعالي أو الشعوري الذي يصاحب المعرفة كما يفسرها أصحاب المذاهب الحسية والوجودية فلا يقرر الموقف الأرسطي شيئا منها .

وهذا الطريق الذي تسلكه المعطيات الحسية الى أن تصل الى العقل
هو الطريق الطبيعي للمعرفة . فكيف تقطع المعارف هذا الطريق ؟

الواقع أن السهروردي لم يضف شيئا ذا بال الى نظرية العقل الأرسطية كما وصلت الى المشائين الاسلاميين ، فهو يعرضها في كتبه التي يلخص فيها آراء المشائين كما هي ؛ ويذكر مؤرخو الفلسفة أن أرسطو لم يتعرض لهذا التفصيل الذي نجده في نظرية العقل عند الفارابي أو ابن سينا . فكلام أرسطو عن العقل وخصوصا عن العقل الفعال في كتاب النفس ، كلام فيه اجمال وغموض مما أدى الى ظهور تفسيرات ومواقف متعددة بهذا الصدد . وقد لخص جلسون (١) Gilson ما يمكن أن نستشفه من النص الأرسطي المذكور فيما يلي :

١ ــ في كل موجود طبيعي أو صناعي يوجد عنصر يقوم بدور المادة وعنصر آخر يقوم بدور الصورة ؛ والواحد بالقوة ، والآخر يجعل بالفعل كل ما يدخل في جنسه ، فيجب أن يوجد في النفس اذن عقل قابل للصيرورة ، وعقل قادر على اخراج أي شيء من القوة الى الفعل .

٢ ــ والعقل القادر على جعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، كالضوء الذي يحيل الألوان من ألوان بالقوة الى ألوان بالفعل .

٣ ــ وهذا العقل مفارق وغير منفعل وليس مختلطا بالمادة ، وجوهره الفعل وهو خالد أزلي .

٤ ــ أما العقل المنفعل فهو على العكس قابل للفساد ولا يفكر وحده بدون الأول .

---

١ ــ Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archives d'histoire du Moyen Age.

وهذا التصور السامي للعمل لا يمنع اتصاله بجسد معين ، ذلك أنه ليست هناك أفكار بدون صور images ولا يستطيع العقل أن يجعل ذاته موضوعا لمعرفته أو أن يوجد شيئا من ذاته ، فموضوع معرفته هي الصور المادية التي تقدمها اليه المخيلة .

وقد أثار النص الأرسطي — الذي أورد جلسون مضمونه — مشاكل متعددة حول المعنى الذي يرمي اليه أرسطو ، فان كان هذا العقل ساميا transcendental فما هي صورته ؟ فهل هو صورة خالصة وهل هو واحد أم كثير ؟ واذا كان واحدا فان الوحدة تتعارض مع كون العقل فيه فاعل ومنفعل . ثم أننا اذا قررنا كثرته فان هذه الكثرة تتعارض مع طبيعته السامية الا اذا قررنا وجود عدد من الموجودات السامية بقدر أعداد البشر .

ثم هناك مشكلة أخرى ، هل هذا العقل داخل النفس أم خارجها ؟

والعقل المنفعل بدوره أهو مادي أم روحي ؟ هل يتميز عن العقل الفعال أو يختلط معه ؟ هل يفترق عنه كلية أو أنه متصل به ؟ وعلى أي طريقة ؟ وأخيرا هل هو قابل للفساد أم لا ؟ أرسطو لا يجيب على هذه المسائل بل يترك المشكلة معلقة ، وقد أثارت جدلا عنيفا في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط .

وتعرض « رس » Ross (١) لهذا الموضوع فرأى أن العقل الفعال عند أرسطو — على الرغم من أنه ني النفس الا أن فعله يتعدى النفس الجزئية ، وربما أراد أرسطو أن يقرر أن العقل الفعال واحد في جميع النفوس ويرى بعض المؤرخين مثل « رودييه » Rodier

١ — Ross, Aristotle, p. 151

أن هناك نصوصا لدى أرسطو نستطيع أن نفسرها على أن أرسطو يجعل مطابقة بين الله والعقل الفعال •

الاسكندر الافروديسي :

ولكن غموض النصوص في هذه المشكلة لم يجذب انتباه تلامذة أرسطو المباشرين ، وكان الاسكندر الأفروديسي أول من عرض لموقف أرسطو في العقل ، وذلك لكي يدافع عن المذهب ضد الرواقية التي كانت شائعة في عصره ، وقد تأثر الأفروديسي نفسه بالموقف الرواقي في نظريته في العقل التي تسمى بالنظرية المادية ، وينقسم العقل في نظره الى ثلاثة أقسام :

١ ــ العقل المادي ٢ ــ العقل بالملكة ٣ ــ العقل الفعال

ويقصد بالعقل المادي العقل الذي يمكن أن يصير كل شيء فهو قوة خالصة Il n'est qu'une simple réceptivité qni n'a aucun élément corporel (١)

فكلمة مادي معناها ممكن ولا تشير مطلقا الى الجسمية •

ووجود العقل المادي ضروري في المذهب الأرسطي التجريبي لأنه الصلة بين العقل وموضوعات المعرفة الحسية ، وهو منفعل يصبح صور الأشياء جميعا ، واذا حصل العقل المنفعل على الصور المعقولة أصبح عقلا بالملكة أو عقلا بالفعل ، وهو في هذه الحالة يكون قد اكتسب التعود على ادراك الصور المعقولة •

والعقل المنفعل لا يمكنه الحصول على الصور المعقولة بدون مساعدة

---

١ ــ Gilson, Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archives d'Histoire du Moyen Age

العقل الفعال ، وهو الذي يخرج العقل المنفعل من القوة الى الفعل ويصبح الأخير بذلك عقلا بالفعل • ولما كان العقل الفعال هو الذي يجعل العقل الانساني بالفعل فيجب أن يكون هو فعلا محضا ، خالصا من كل مادة أي من كل امكان ، ويقابل العقل بهذه الصفة المحرك الأول أو عقول الأفلاك عند أرسطو ، ولا يرى الأفروديسي أنه عقل من عقول الأفلاك التي تحركها بل يقف عند القول بأنه المحرك الأول •

الافلاطونية المحدثة :

وقد تدخلت الأفلاطونية المحدثة فجعلت العقل الفعال عقلا لفلك من الأفلاك ، وسماه الاسلاميون عقل فلك القمر وهو الذي يوجد فيه هذا العالم العنصري ويعيش فيه الانسان •

الكندي : وكان الكندي أول فيلسوف اسلامي تعرض لنظرية العقل الأرسطية التي وصلت الى الاسلاميين • أما شرح الاسكندر الأفروديسي لكتاب النفس فقد كان مرجعا أساسيا لتغيير الموقف الأرسطي ، غير أن شروح الاسكندر لم تكن وحدها التي امتزجت بنظرية العقل الأرسطية ، بل هناك أيضا شروح ثامسطيوس وكتاب اللاهوت المنحول • وفي آخر القرن التاسع الميلادي وضع الكندي تصنيفا للعقول يستند في مجمله الى تقسيم الأفروديسي الذي أشرنا اليه ، وهو يقسم العقل الى أربعة أقسام :

---

١ ــ عقل دائما هو بالفعل •
٢ ــ عقل دائما بالقوة وهو في نفوسنا •
٣ ــ عقل يخرج من القوة الى الفعل •

٤ ــ عقل برهاني Intellect démonstratif

وليست للعقل الأخير أهمية كبرى في مذهب الكندي فهو العقل الذي به ينقل أي عقل معقوليته الخاصة الى أي عقل آخر • والعقل بالقوة هو العقل المادي عند الاسكندر ، وهذا العقل يصبح عقلا بالفعل بمساعدة عقل هو دائما بالفعل ، ويسميه الكندي العقل الأول وهو علة جميع المعقولات ، أما العقل الثاني فهو الخاص بالنفس وهو العقل بالقوة •

والعقل الأول هو العقل الفعال عند الاسكندر ، ولكن هذه التسمية (العقل الأول) ترجع الى كتاب « اللاهوت المنحول » • ثم ان الاسلاميين لم يقبلوا موقف الاسكندر بصدد العقل الفعال الذي جعله مرادفا للمحرك الأول بل قبلوا الفكرة الأفلوطينية التي تجعل أوساطا بين الله والعالم • ويصبح العقل الفعال على هذا الوضع الأخير عقل فلك القمر •

الفارابي : يقسم الفارابي العقل الى عملي ونظري :

والنظري الى : ١ ــ هيولاني ٢ ــ عقل بالفعل (بالملكة) ٣ ــ عقل مكتسب •

١ ــ العقل الهيولاني ــ متصل بالمادة وهو غير مادي ، وهو الواسطة بين العالم الخارجي والعقل بالفعل ، وهو يجرد الصورة المعقولة من المحسوس ، ومتى أصبحت هذه الصورة المعقولة من مكونات العقل أصبح العقل عقلا بالفعل ، ووجود الصور المعقولة في العقل بالفعل ينفي عنها الصفات الجسمية والمكانية والزمانية والانفعالية •

٢ ــ العقل بالفعل : هو العقل بالقوة وقد اكتسب بعض الصور المعقولة الفعلية ، فهو بالفعل بالنسبة للصور التي يحتوي عليها ، وهو بالقوة بالنسبة للصور التي هي خارجة عنه والتي تعد معقولة بالقوة •

٣ ــ العقل المكتسب : هو العقل بالفعل بعد أن انتهى من ادراك الصور المجردة وتهيأ لادراك الصور الخالصة التي لم تتصل بمادة أصلا •

٤ ــ العقل الفعال : وتطور العقل على النحو السالف لا يمكن أن يحصل من العقل ذاته ، لأن العقل لا يحتوي الا على معقولات بالقوة وعقل بالقوة ، ولا تخرج القوة الى الفعل الا بمساعدة شيء هو دائما بالفعل ، وهذا هو العقل الفعال ، وهو كالشمس بالنسبة للادراك البصري •

ابن سينا : وظيفة العقل في نظر ابن سينا ادراك الكليات ، أما الحس فيدرك الجزئيات ، وهو يقسم العقل أيضا الى نظري وعملي ، ولكنه يقسم النظري الى خمسة أقسام :

١ ــ عقل هيولاني • ٢ ــ عقل ممكن • ٣ ــ عقل بالملكة •

٤ ــ عقل مستفاد • ٥ ــ الروح المقدس •

الأول متصل بالمادة ، وأما الثاني فهو الحاصل على الحقائق الأولية والضرورية (الرياضية) ، وهو بالفعل بالنسبة للأول ، وأما الثالث فله الوظيفة التي يقررها له الفارابي ، والرابع كذلك •

أما الخامس : فهو فوق العقل المستفاد ولا يصل الى درجته الا قلائل ، وهو يدرك المجردات الخالصة مباشرة ، ومعرفته حدسية ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يعد طريقا طبيعيا للمعرفة (١) •

مركز العقل الفعال والاتجاه الاشراقي :

أثار موقف الاسلاميين من العقل الفعال صعوبات كثيرة ، فان أرسطو

---

١ ــ راجع كتاب الاشارات لابن سينا ص ١٢٦ ــ راجع أيضا علم النفس عند ابن سينا في كتاب «ابن سينا» لكارا دي فو •

قد أقام علم النفس عنده على أساس مبدأين جعلهما في النفس لا خارجها هما الفعل والانفعال ، وقد كان الأفروديسي أول من جعل العقل خارجا عن النفس وجعله الهيا ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد استغلت هذه الفكرة وأقامت أوساطا بين الواحد والبشر محاولة بذلك أن تخفف من حدة المشكلة القائمة وهي كيف يتصل العقل الالهي بالعقل الانساني • فالأوساط تجعل الاتصال سهلا ثم أن هناك النزعة الصوفية وهي أداة التجرد والاتصال ، فالمجاهدة النفسية عامل مهم من عوامل التقريب بين الناحيتين الالهية والانسانية ، والعقل الفعال هو آخر العقول الالهية (أي عقول الأفلاك) وهو عقل فلك القمر وهو المهيمن على شؤون الانسان ، وهو الحاصل على جميع الصور المعقولة التي يشرق بها على العقل الانساني ، وان العقل الانساني ليبلغ الذروة في المعرفة اذا استطاع الاتصال مباشرة بالعقل الفعال ، فهناك يقرأ اللوح المحفوظ ويطلع على الغيب . وهناك نقطة الاتصال بين العقل الانساني والعقل الالهي •

وقد واجه الاسلاميون اتجاهين متباعدين ، فهم خطأ أنهما اتجاه واحد ، وأنه لأرسطو ؛ فالاتجاه الاول تجريبي يبدأ من المعطيات الحسية وينتهي الى الصور المعقولة التي يجردها العقل من الصور المحسوسة ؛ وهذا هو الاتجاه الأرسطي الخالص • أما الاتجاه الثاني : فهو اشراقي مثالي يجعل المعرفة من العقل الفعال ويحيلها الى فعل سام يتصل بالقدرة الالهية •

وقد حاول الاسلاميون قبول الاتجاهين وادماجهما ، ولكن الاتجاه الثاني كان أقوى فأخذت العناصر الاشراقية تتغلب على النظرية التجريبية شيئا فشيئا فالفارابي يتكلم عن اشراق العقل الفعال ، وابن سينا يقيم عقلا جديدا هو الروح القدسي وهو طريق سام للمعرفة •

وأما السهروردي فيبدأ بقبول الاتجاهين التجريبـي والاشراقي ، ولكنه في النهاية يتجه كلية الى الاشراقية ، ولكننا نجد تمام التعبير عـن النزعة الأخيرة في موقف ابن عربي حيث عصف بالتجريبية الأرسطاليـة وأقام مذهبه في وحدة الوجود على أساس الاتجاه الاشراقي وحده .

وعلى العموم فان وجود العقل الفعال خارجا عن الحدود الانسانية فتح ثغرة في البناء التجريبي الأرسطي بمساعـدة العناصر الأفلوطينيـة والدينية والصوفية وذلك التراث الهلليني الضخم الذي كان يموج بـه الشرق الأوسط في ذلك الوقت .

موقف السهروردي :

يتابع السهروردي الموقف المشائي في كتبـه التي تتسم بالطابع المشائي مثل اللمحات والتلويحات والمطارحات. فيذكر أن النفس روحانية وأنها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن انطباع المادة ، وأن لها وجهين . أولهما متجه الى القدس وعنه تأخذ الصور الكليه والعلوم كلها ، والوجه الآخر متجه الى البدن الذي ينبغي أن تتسلط عليه ، وعلى هذا الأساس تنقسم النفس الى قسمين : نفس نظرية ونفس عملية .

والنفس قابلة للمعاني بالقوة وبالفعل ، فالقوة على مراتب ثـلاث ، أحدها الاستعداد الأول الذي للطفل الساذج وهي التي سميت (العقل الهيولاني) ، واستعداد آخر وهو ما يحصل بعد المعقولات الأول ، فيتهيأ لادراك الثواني ، اما بالفكر أو بالحدس ويسمى العقل بالملكة ، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكمال ، أما القوة فهي أن يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت بملكة من غير طلب ، وهذا هو الاستعداد الأقرب ويسمى عقلا بالفعل ، وأما الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة

بالفعل مشاهدة ، ويسمى العقل المستفاد » (١) •

ولما كان العقل بالقوة دائما • فيجب أن يكون هناك ما هو بالفعل ليخرجه من القوة الى الفعل وهذا هو العقل الفعال •

« ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت ، وأعرضت فتخلت ، ولا يعطى الكمال القاصر عنه ، فمخرجنا الى الفعل هو بالفعل ، ومعلما من عالم القدس سمي عقلا فعالا ، لأنه هو مخرجنا الى الفعل وهو روح القدس ، ونسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار ، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه ،وليست المقدمات بذاتها موجدة للنتيجة فيها فستعلم أن عرضا لا يوجد عرضا ، وكم شخص عرض عليه أمر ما أفاده علما وأفاد غيره علما يقينيا وطمأنينة روحانية فهذه وسايط والواهب غيرها ، وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومها منها ضروري كالأول ونحوها لا امكان لجحودها لمن استرشد » •

هذا هو الطريق الطبيعي للمعرفة يتدرج من المحسوس الى المعقول ويصعد من أول درجات المعقولية الى قمتها ، ويفسح الطريق لعامل الهي هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل فلك القمر •

ولكن الاشراقية لا ترى في المحسوس موضوعا للمعرفة ، بل المعرفة الحقة هي المعرفة المباشرة التي تصل العارف بموضوعه • فسلسلة الانعكاسات والاشراقات التي يتركب منها البناء الوجودي هي في نفس الوقت فيوض من اشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى الى أسفل حتى تصل الاشراقات الى آخر الأنوار الكونية وهو روح القدس أو رب صنم النوع الانساني ، فيكون من شراراته النفس الانسانية التي تتجه دائما

---

١ ــ التلويحات ــ الجزء الطبيعي ، المورد الثالث .

اليه ، فيشرق عليها حسب استعدادها وتدرك هي منه حسب استعدادها أيضا لتلقي المعرفة المباشرة عنه ، ولكن لهذا الادراك شروطا وأخصها رفع حجب الحس ، فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الادراك وقوة الاشراق ، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورة لازمة لقنص لوائح المعرفة وبارقات الفيض الالهي ، واذن فهناك طريقان للمعرفة :

١ ـ طريق طبيعي : يتخذ المحسوسات موضوعات للادراك ، يجرد منها العقل الصور المعقولة بمساعدة العقل الفعال أو روح القدس •

٢ ـ طريق سام : يشاهد فيه العقل موضوعاته بعد تجرد النفس عن البدن ، وهذا ما يقع للصوفية ، فالادراك هنا ملازم للتجرد ، وموضوعات المعرفة الحدسية هي الأنوار المجردة التي لا تدرك بالحس أو بالتجريد بل تدرك بالاشراق الحضوري •

والطريق الثاني هو الذي تقبله الاشراقية ، أما الأول فقد يستعمله الاشراقى للبرهنة على ما شاهده عيانا في عالم الأنوار وهو طريق مؤقت للمعرفة كما بينا •

تبين لنا اذن كيف قبل السهروردي آراء المشائية فيما يختص بموقفه من مشكلة العقل وكيف أنه زاد على هذا الموقف اتجاهه الاشراقي ، هذا الاتجاه الذي يبدو فيه تأثير أفلاطون ونظريته في المثل كما بينا • واذن فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذي يجرد العقل منه الصورة المعقولة على ما بينا ، بل الموضوع يستثير الذهن العارف ، فيحصل للذهن اشراق حضوري هو فعل المعرفة ، ومضمون هذا الفعل ، فالموضوع اذن مجرد مثير للذهن ، ويتضح الموضوع للذهن بفضل الاشراق ، وعملية الاشراق

تربط بين المحسوس ومثاله أو رب نوعه في عالم المثل أو أرباب الأنواع ؛ وهذا هو مضمون عملية التذكر الأفلاطونية •

فالنظرية الاشراقية تقبل فكرة العقل الفعال وهو روح القدس أو رب صنم النوع الانساني عندها ، ثم أنها لا تقبل فكرة التجريد الأرسطية التي تقوم عليها نظرية العقل عند المشائين الاسلاميين ، هذا على الرغم من أن العقل الفعال يعد عنصرا اشراقيا ساميا ولكنه مجرد مساعد للذهن على ادراك الموضوعات فحسب •

وعلى الجملة فان السهروردي يتابع المشائين في كتبه المشائية كالتلويحات والمطارحات وذلك مع اضافات اشراقية ، ولكنه يتجه الى الاشراقية تماما في حكمة الاشراق فيعرض لنظرية المثل النورية ، ويفصل الادراك العقلي على أساس الاشراق وحده ، دون التجريد ، وهنا فقط يتخذ طريقا مغايرا للاتجاه المشائي •

الفصل الخامس

مشكلة الخلاص (تابع)

ثانيا – العمل «احوال السالكين»

١ – انتهينا من الكلام عن المعرفة ووسائلها ، وأشرنا الى أن مشكلة الخلاص في مذاهب التصوف الفلسفي تستند الى طريقين : أولهما النظر وثانيهما العمل أو السلوك .

وقد أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفي .

ولا نريد أن نتعرض لموقف السهروردي الصوفي بالتفصيل لأن هذا موضوع بحث آخر ، ولكن لما كانت نظريته الصوفية متصلة أشد الاتصال بموقفه الميتافيزيقي أو بمعنى أدق لما كان موقفه الميتافيزيقي يستند في مجمله الى دعامات صوفية ذوقية ، تعين علينا أن نتناول الجانب الصوفي من مذهبه .

والسهروردي في موقفه لا يبتعد كثيرا عن مدارس التصوف الفلسفي (١) ، التي سبقته ، فهناك المدرسة التي تهدف الى الاتحاد بين

١ – هناك ثلاث مدارس في التصوف الاسلامي السابق على السهروردي مدرسة ترى الحقيقة في الارادة ، وأخرى تراها في الجمال ، وثالثة تراها في النور وهي المدرسة الاشراقية .

النفس الجزئية والعقل الفعال وذلك عن طريق الفكر كما هو عند الفارابي. والمدرسة الثانية وهي التي يتضم اليها ابن سينا (١) وابن طفيل وابن سبعين ، هؤلاء يرون أن النفس تصل الى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للارادة الالهية . وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة الاشراقية التي تضم السهروردي وابن مسرة وصدر الدين الشيرازي وابن كمونة الاسرائيلي، وهي تذهب الى أن الاشراق يوجد النفس ويلقي اليها المعرفة ، وأن مصدر هذا الاشراق رب النوع الانساني أو روح القدس المسمى عند المشائين بالعقل الفعال ، ولكن غاية النفس ليست الاتحاد بالعقل الفعال ، فان شيئين لا يصيران شيئا واحدا أبدا « ولا تظنن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا ، لأنه ان بقي كلاهما فلا اتحاد ، وان انعدما فلا اتحاد ، وان بقي أحدهما انعدم الآخر ، فلا اتحاد ، فليس في غيرالأجسام اتصال وامتزاج » (٢) .

واذن فستبقى النفس شخصية ، ولا تتحد بالعقل الفعال ، وستحيا بجوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة بمصاحبتها .

٢ ــ ولكن كيف تتدرج النفس حتى تصل الى روح القدس ؟

النظرية الأفلاطونية تقرر أن المادة شر يجب التخلص منه ؟ وأن النفس هبطت الى العالم الحسي بسبب الخطيئة الأصلية ؟ وأن خلاصها ضروري من هذا العالم اذ هو سجنها ، وقد جاءت الأفلاطونية المحدثة فكانت كالمرشد الروحي للنفوس أو كنظام للسلوك يأخذ بيد النفس حتى تتطهر من أدران البدن وتصل الى أبيها المقدس . واذا تصفحنا رسائل السهروردي الصوفية تجد اشارات متعددة الى التخلص من ظلمة البدن

١ ــ ابن سينا يرفض هذه النظرية في الاشارات بعد أن قبلها في النجاة .
٢ ــ حكمة الاشراق ص ٥٠٦ .

وعتمته . ففي أصوات أجنحة جبرائيل (١) يقول الشيخ للتلميذ : « ما دمت في هذه القرية . فلا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله » (٢) والمقصود أنك ما دمت متعلقا بالبدن فلن تفهم كلمات الله ، أي لن تلقي عليك المعرفة الإشراقية ، ويذكر في مستهل الرسالة . «في يوم انطلقت من حجرة النساء وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال ، كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهي الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردي ، وتبددت الظلمة التي هي شقيق العدم على أطراف العالم السفلي ... » (٣)

وهذه التشبيهات كلها تشير الى انطلاق النفس من البدن وتخلصها من علائقه ، وذلك لتحظى باشراق العقول المجردة عليها .

وفي الغربة الغربية : (٤) يتكلم عن رسالة أرسلت الى (سجين الظلمات) أي النفس (٥) الحالة في البدن وهو سجنها ، فيقول : « كم شوقناكم فلم تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا ، فأشرنا اليكم فلم تفهموا . واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف (٦) .

---

١ ــ « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي ــ ترجمة بول كراوس ــ نشرها عبد الرحمن بدوي .

٢ ــ رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ص ١٤٩ ــ (القرية) يقصد بها العالم المحسوس .

٣ ــ حجرة النساء (عالم المادة) لفائف الأطفال (الحواس الظاهرة) العدم (فناء عالم المحسوسات) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤١ .

٤ ــ رسالة الغربة الغربية نشرها أحمد أمين في مجموعة ذخائر العرب (الكتاب الثامن) ، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ص ١٣٠ وما بعدها .

٥ ــ الظلمات أي البدن ــ والمعنى أن النفس سجينة البدن .

٦ ــ الغربة الغربية ص ١٣٦ .

والاشارة هنا الدعوة لترك البدن وعلائقه ، وفي هياكل النور يقول :

« ان النفوس الناطقة من جوهر الملكوت • وانما بشغلها عن عالمها هذا ، القوى البدنية ومشاغلها ، فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانا الى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها ••• » (١) •

ـ وفي المناجاة : يذكر « •• اللهم خلصنا من العلائق الدنية الجسمانية ، ونجنا من العوائق الردية الظلمانية ، وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك ، وأفض على نفوسنا بورق أنوارك » (٢) •

وفي حكمة الاشراق يقول : ، مسطور في نوح الذكر المبين أن السائرين وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملكوت . ويصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا ، فان رب الطول يحب طهر الوافدين ، الا أن اخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله ، وهم قيام قانطون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين ، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون ، قاموا في هياكل القربات يناجون مع أصحاب حجرات العزة ، يلتمسون فك الأسر ، ويقتبسون النور من مظهره ، أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين » (٣) • من هذا النص يتضح معنى تخليص النفس (٤) من البدن ، وفك اسارها وتطهيرها ، وتشبه

---

١ ـ هياكل النور ص ٨٥

٢ ـ المناجاة مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة ، رقم ١٤٢ م تصوف .

٣ ـ حكمة الاشراق ، مقالة خامسة ، فصل سا ع .

٤ ـ راجع ايضا رسالة في أحوال الاشراقيين ، قصاب باشى زاده ـ مخطوط ٥٩ م مجاميع . دار الكتب بالقاهرة .

النفس بالأنوار المجردة وتتفق التعاليم الصوفية كلها في القول بضرورة مجاهدة النفس وتطهيرها حتى تتهيأ لتلقي العرفان • وتتحرر النفس من عالم الظلمة باتحاد المعرفة بالفضيلة ، والفضيلة في نظره هي في اتباع الوسط العدل كما هو عند أرسطو •

وليس من السهل أن يوجه الفرد نفسه الى هذا الوسط العدل ، وانما يتم ذلك بضروب من الحرمان والتقشف والزهد حتى تحصل للنفس مقامات بعد الأحوال • ولكن السالك في بدء الطريق لا يستطيع الترقي الى مراتب الواصلين وحده دون مرشد ، ويسمى البادئون «مريدين» ؛ وقد رتبت الفرق الصوفية أصولا وقواعد يتبعها المريد حتى يرقى ، فعليه أولا خدمة شيخه في صومعته والقيام على حاجياته ، والخضوع لما يأمره به ، وأن يكون له عبدا يتصرف فيه كما يشاء • فأول المراتب في الطريق «العبودية التامة» و«السلبية المطلقة» ، وهذا فيما يختص بالمظهر الخارجي الذي يهيء النفس للرياضة الصوفية ، واذا حاز المريد رضا الشيخ خلع عليه الخرقة وأصبح من السالكين في الطريق ، والتابعين للطريقة التي يقوم الشيخ على رعاية تعاليمها • وخلاصة ما يسعى اليه الشيخ في المرتبة الأولى تطهير نفس المريد ، وتوجيهها بعيدا عن نزوات البدن ومطالبه فيجب اذن مغالبة شهوات المريد ، وتوجيهها بعيدا عن نزوات البدن ومطالبه • فيجب اذن مغالبة شهوات النفس المتعلقة بالجسد ، والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس وتطهيرها ، وكذلك العزوبة فهي تهيء للسالك فرصة يبتعد فيها عن اللذائذ الحسية ، والعلائق الدنيوية ، فلا تضطره الأسرة الى الكسب ليعيش ، والكسب يعوق عن سلوك الطريق • وكذلك الصلاة بمعناها الصوفي أي لقاء العبد ربه ، والجلوس في حضرته ، وشعوره أثناء الصلاة بأنه في حضرة الله حقا فلا تكون الصلة بين المصلي والله هي الكلمات المسموعة

بل القلب المتجه الى المولى سبحانه وتعالى • وكذلك مداومة الذكر والسهر (١) والاقلال من الطعام وخصوصا اللحوم (٢) • وتذكر الموت دائما يقرب من المحبوب أي الله ، ورياضة النفس على هذا النحو تتيح لها الانتقال من مقام الى آخر ، وآخر المقامات «الرضا» وهو مقام قبل الاشراق والوحدة • فغاية النفس المعرفة التي تحصل عن طريق الكشف ، وفي أثنائها تتلاشى الذات العارفة ، وهذا مقام «الفناء» ، وتبقى في الله وهذا مقام «البقاء» •

والقوة الدافعة وراء هذا الانتقال من مقام الى آخر هو الحب • والترقي في السلوك عملية تكشف تدريجي يسمى رفع الحجب عن الأنوار، فكلما أوغل السالك في الطريق ، أو ارتقى في المعراج الروحي (٣) كلما تكشفت له نواح في الوجود أسمى مما حصل عليه في المرتبة السالفة •

---

١ ـ التلويحات ص ١١٣ .
« وكانوا يشغلون المريدين بالذكر الدايم وترك الاحساس والحركات ، والقعود في الزاوية ، وقطع كل خاطر يجر الى هذا العالم ، وهكذا الى أن تحصل لهم الأمور ، ومن الطرايق العبادة الدايمة مع قراءة الوحي الالهي ، والمواظبة على الصلوات في جنح الليل والناس نيام ، والصوم وأحسنه ما يؤخر فيه الافطار الى السحر ، لتقع العبادة في الليل على الجوع ، وقراءة آيات في الليل مهيجة لرقة وشوق ، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخيلات المناسبة للامر القدسي ،ليتلطف سرهم وهذا له مدخل عظيم ، وكذا الغلبة اللطيفة ، والنغمة الرخيمة ، والوعظ من قايل زكي ... » .

٢ ـ راجع خاتمة حكمة الاشراق فيما يختص برياضة النفس قبل البدء في قراءة حكمة الاشراق .

٣ ـ راجع « Early Mysticism ... » تأليف Margrett Smith ص ٢٥١ حيث ترد الاشارة الى القديس يوحنا كليماكوس (٥٢٣ـ٦٠٦ م) الذي ذكر في «معراج الفردوس» فكرة معراج يرتفع من الأرض الى السماء ، وكيف أن ارتقاء هذا المعراج صعودا يعني الترقي من حال الى حال أعلى حتى يصل الصاعد الى رتبة الكمال الأتم أي الى أن يحيا في الله في نعيم وسعادة .

٣ ــ هذه المقامات والأحوال التي يترقى السالك فيما بينها ، قد أشار اليها الصوفيةفذكر بعضهم(١) أنهناك اثني عشر مقاما وحالا ،واختلفوا في تعدادها وفيما هي • وتجمع المراجع (٢) على بعض المقامات كالصبر والتوكل والاخلاص والتوبة • وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول الى حالة الفناء ، وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفي كما هو عند رابعة العدوية والمحاسي وقد يتخذ شكل المزج أو الحلول Incarnation كما هو الحال عند الحلاج ، وقد يتخذ الطابع الأفلاطوني حيث تصعد النفس الى جوار المثل والأنوار وتحيا متشبهة بها • وربما استطاعت أن تصل الى جوار نور الأنوار فتسعد وتلتذ ، ولكن ليس هناك مزج أو اتحاد أو حلول ، وهذا كما عند السهروردي • ويتخذ العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحي المشرق على النفس اذ هو الذي أوجدها وهو الذي يلقي اليها المعرفة ، وهو الذي يأخذ بيدها في مدارج السلوك الروحي حتى تصل الى جواره ، ثم تتعداه ان كانت من نفوس الكاملين ، وقد تصل الى جوار نور الأنوار • ويذكر صاحب «قوانين حكمة الاشراق الى الصوفية بجميع الآفاق » (٣) أربعة عشر مقاما وحالا يقطعها السالك حتى يصل الى آخرها ، وهو مقام «الولاية الخاصة» •

١ ــ وأول هذه المقامات « التأييد في مقام التوحيد» ويعلم فيه المريد حقائق تساعده في الطريق وتفصح له عن الهدف الذي يسعى اليه •

٢ ــ مقام «التوبة» ويتضمن التقرير والتحذير ٣ ــ مقام «الاخلاص» ويتضمن تعليمات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله • ٤ــ مقام «الصدق» ويمكن المريد من التمييز بين الحال والمقام • ٥ ــ المراقبة وهي ملاحظة

---

١ ــ راجع عوارف المعارف لأبي حفص

٢ ــ اللمع للسراج ، الرسالة القشيرية .

٣ ــ لأبي المواهب التونسي الشاذلي نشرة Jurji بعنوان :

« Illumination in Islamic Mysticism »

البوارق والأنوار ٠ ٦ ــ المحبة ٠ ٧ ــ الزهد والتجريد ٠ ٨ ــ الفقر ٠ ٩ ــ الرياء وهو مجانبة الرياء بتطهير النفس وتنقيتها ٠ ١٠ ــ المعرفة وهي التأمل ٠ ١١ ــ الفناء وهو الفناء عن الرسوم ٠ ١٢ ــ البقاء وهو البقاء بجوار الله ، ويفسر الحلوليون البقاء بأنه حلول في الله (١) ٠ ١٣ ــ «الولاية العامة» الولي هو الخادم المطيع ، يقوم بما تقتضيه العبودية ، ويبتعد عن الكبائر ، وهو ورع يذكر الله دائما ، صادق مخلص بالمعنى الصوفي ، واذا وجدت شخصا يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر بمراحل الطريق الصوفي ويصل الى (المحو) فهو كاذب الخ ٠

١٤ ــ الولاية الخاصة : وتسمى أيضا فتح طلسم الكنز ، أي رفع النفس الى منزلة الأنوار الخالصة ، وهذه أرفع الدرجات ٠

ويذكر الشيرازي في شرح حكمة الاشراق (والشيرازي من المدرسة الاشراقية) أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار وبوارق الهية ، وهذه الأنوار على أنواع فمنها ما يرد على المبتدئين ومنها ما يرد على المتوسطين ومنها ما يرد على المنتهين ٠ (ا) أما ما يرد على أهل البدايا ، فهي أنوار خاطفة لذيذة سماها أهل الوجد والاشراق «الطوالع واللوائح» ٠ وهي كلمة بارقة سريعة الانطواء ٠ (ب) واذا ما أمعن هؤلاء في الرياضة والمجاهدة تمكنت منهم هذه الطوالع واللوائح وخرجت عن اختيارهم ، وثبتت لديهم وحينئذ تسمى بالسكينة ٠ (ج) ثم اذا توغلوا في الرياضة والمجاهدة يصبح عندهم هذا الأمر ملكة فيحصل لهم بعد ذلك قوة الخروج الى الجناب الأعلى ٠ (د) الفناء ــ وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي لذات فهي بعد غير واصلة

---

١ ــ يقول الحلاج ــ أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا

لأنها اذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظران : نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق ؛ ومن ثمة فهي ليست مقبلة بكليتها على الحق • لأنها تؤثر لذتها وابتهاجها بالحق على الحق نفسه ، فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي ، وأما اذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فانها حينئذ تكون قد وصلت الى المقام الذي يسمونه «مقام الفناء» ، والمقصود بالفناء ألا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الداخلة فيه ، والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه أولا ثم ذاهبا فيه آخرا متحدا به • (هـ) مقام الفناء عن الفناء ـ ويجب أثناء هذا الفناء ألا يشعر الانسان بأنه فان عن ذاته والا فكأنه لم يصل بعد ، وفي هذه المرحلة يكون الانسان مستغرقا •

والسهروردي يلخص هذه المقامات في التلويحات (١) ولا يقبل فكرة الاتحاد بالله التي أشار اليها تلميذه الشيرازي الذي أخطأ في تأويل أقوال أستاذه فاعتقد أن النفس المتجردة تنتهي الى الاتحاد بالله ، والسهروردي يرى أن الاتحاد باطل لأنه يعني أن نفسين ستصبحان نفسا واحدة وهما غير متكافئين •

١ ـ التلويحات ص ١١٣ و ١١٤ « فأول ما يبتديء عليهم أنوار خاطفة سموها الطوالع واللوائح ، وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء ، ثم يمعنون في الرياضة الى أن يكثر عليهم ورودها لملكة متمكنة ، وقد يخرج عن اختيارهم هجومها ، ثم بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل في الرياضة تصير ملكة ، ثم بعد ذلك تحصل لهم قوة عروج الى الجناب الأعلى . وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي لذات فهي بعد غير واصلة ، واذا غابت عن شعورهابذاتها وشعورها بلذاتها ، فذلك الذي سموه الفناء ، واذا فنيت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى ، وقد سبقت اشارة الى الاتحاد ، وثم مقام آخر في الفناء وهو الفناء في الخلة وهو اقرب الحالات الى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلة » ، وأشار اليه أفلاطون وهذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور » .

٤ ـ هذا هو الطريق الذي يجب أن تسلكه النفس حتى تصل الى مرتبة الاشراق ، ولكن ما تفصيل الاشراقات التي تنثال على العارف في لحظات الاتصال بين العبد والرب ؟ يعرض الشيخ لهذا الموقف في كتاب حكمة الاشراق فيفصل الأنوار المشرقة على السالكين الكاملين في العلم والعمل ، فيقول (١) :

« واخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : (١) ـ نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ • (٢) ـ ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، الا أنه هائل ، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوي في الدماغ • (٣) ـ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس • (٤) ـ نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ • (٥) نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة ، يتحرك بقوة المحبة • (٦) نور محرق يتحرك من تحرك القوة القريبة ، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدىء ، أو لتفكر وتخيل يورث عزا • (٧) نور لامع من خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا أظهر من الشمس في لذة مغرقة • (٨) نور براق لذيذ جدا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا • (٩) نور سانح في قبضة (مثالية) أو متلألئة يتراءى كأنها قبضت شعر رأسه ، ويجره شديدا ويؤلمه ألما لذيذا • (١٠) نور مع قبضة يتراءى كأنها متمكنة في الدماغ (١١) نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني ، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا • (١٢) نور مبدؤه في صولة ، وعند مبدئه يتخيل الانسان كل شيء يتهدم • (١٣) نور سانح بسلب النفس وتتبين معلقة محضة ، منها يشاهد تجردها عن الجهات وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك • (١٤) نور يتخيل معه

١ ـ حكمة الاشراق الفصل الثامن .

ثقل لا يكاد يطاق • (١٥) نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله •

هذه الأنوار المتتالية تتتابع حسب قدرة السالك على الترقي والسمو في مدارج الطريق • ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدريجي من حيث الاحاطة والغلبة وأن اشراق الأنوار تابع للمجاهدة وترقي النفس التدريجي يكون في تغلبها على الجسد ومطالبه ، ولكن هذه الاشراقات المتزايدة لا توضح مراتب السلوك كما يوردها في كتبه الأخرى •

ففي رسالة كشف الغطا لاخوان الصفا (١) يذكر أن الحكمة النظرية أي المعرفة تترتب في درجات : أولها مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثه انعكاسات مشاهدة في مرآة والمعلولات انعكاسات على المرايا • وثانيها اتحاد المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرآة التي ترى فيها الوجود • وثالثها امكان ماهيتك ، يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهي اشعاعات للحضرة الأحدية وأنت تظل الشاهد على هذه الاشعاعات • ورابعها وهي المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء ، هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى له الحمد •

وفي رسالة صفير سيمورغ يدعو السهروردي كل صفي الى نسيان ذاته ونسيان ذلك النسيان (٢) أيضا ، فطالما اقتصر الناس على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ؛ كلا ان الانسان لا يبلغ الكمال الا في اللحظة التي تفني فيها معرفته في العارف ، لأن الذي

---

١ ــ مخطوطات راغب ١٤٨٠ ورقة ٣٠٧ ــ ب فهرس Ritter رقم ٢٠

٢ ــ الفناء عن الفناء كما يشير اليه في التلويحات .

يرضى بمعرفته رضاء بالعارف الذي يعرفه لا يزال في حالة من اتجه قصده الى المعرفة نفسها •

وهناك أربع درجات وخامستها درجة التوحيد •

١ ــ درجة لا اله الا الله • ٢ ــ لا هو الا هو •
٣ ــ لا أنت الا أنت • ٤ ــ لا أنا الا أنا •

والأنا ليست شخصية هنا بل تقال على الانسان على سبيل المجاز ، وهذه المراحل الأربعة تتدرج في الترقي والسمو بمعرفة السالك لله وتنتهي الى المرحلة الخامسة وهي مرحلة التوحيد المطلق ، وهذه المراحل يقطعها السالك حتى يصل الى المرحلة الخامسة وهي منتهى غاية السالكين •

٥ ــ واذن فكل هذه الصيغ السابقة حجب . والمتقدمون في الطريق تفني لديهم كلمات هو وأنت وأنا في بحر الفناء وهناك تسقط الأوامر والنواهي (١) ويحظى الواصل بالأنوار القدسية في الحضرة الالهية ، وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء •

« (٢) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا ، وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن الا أنه ــ مع كثرة وصول الأنوار السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي ــ يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالأنوار القاهرة ؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة (لغلبة نور الأنوار) ، ويصير (النور الواصل في هذا المقام) كأنه موضوع

---

١ ــ رفع التكاليف .
٢ ــ حكمة الاشراق ص ٥٥٧ ويلاحظ أن هذا وصف لمقام الخلة الذي سبقت الاشارة الى التلويحات (مرصاد عرش) .

في النور المحيط بالكل وهو (نور الأنوار) وهذا المقام عزيز جدا (ولهذا قل من يصل اليه من السلاك) حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء ، كأنباذ وقليس وفيثاغورس عن أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة (النبي محمد) ، وجماعة من المنسخلين عن النواسيت ؛ ولا تخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شيء عنده بمقدار ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على أساطين الحكمة ، فان ذلك نقصا وجهلا وقصورا ، ومن عبدالله على الاخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره .. وهذه الأنوار ما يشوبه العز ينفع في الأمور المتعلقة به ... ومن قدر على تحريك قوتي عز ومحبة تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير » .

٦ ــ هؤلاء الواصلون الى مقام الحضرة الأحدية هم الكاملون (١) في العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا ، وهناك طوائف من السلاك تقعد بهم الهمم عن درك الغاية وهم المتوسطون في العمل والعلم أو الكاملون في أحدهما دون الآخر . وأما الناقصون في العلم والعمل فهم أهل الشقاوة ، والزهاد من الكاملين في العمل دون العلم وهم يصلون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية ، وقد يبقون فيها مخلدين اذا لم يكن لهم استعداد للترقي الى عالم النور المحض واذا كان لهم هذا الاستعداد بقوافيها زمانا حتى يرقوا ؛ وهذا الصنف من السلاك هم أصحاب السعادات الوهمية ، الذين يلتذون بما ورد في الكتاب من تشبيهات حسية ، ستتحقق لهم في عالم المثل المعلقة . وهذه النفوس ترتقي أولا الى عالم المثل النورية بعد تخلصها من عالم المثل المعلقة ، وترقى في هذا العالم من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الأعلى منه ثم تنتقل

١ ــ حكمة الاشراق ، فصل ثالث مقالة خامسة .

الى عالم النور المحض أي عالم العقل الخالص ، ثم تدوم فيه أبدا دون تغير ، لأن هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى ويستحيل الوصول الى الله دون قطع هذه المنازل •

ولا يقصد بالتخلص من نزعات الجسد في هذه المراحل ما يسمى بالموت ، بل قد تحدث السيطرة النفسية على الجسد في حالة الحياة ، وذلك في حالة تطهر النفس بالمجاهدة والعبادة ، وقد يحدث أن ينفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تتطهر النفس ، وفي هذه الحالة تعود النفس الى الحياة مرة أخرى لتتقمص جسدا آخر شبيها بالجسد الأول وذلك لكي يتم التطهر •

٧ ـ اتضح لنا من هذا العرض المجمل لموقف السهروردي الصوفي مقدار تأثره بمن سبقه من الصوفية مثل الحلاج وأبي طالب المكي ، ثم مبلغ عنايته وتدقيقه في تصوير مراسم الطريق الصوفي واشادته بالاشراق دون النظر العقلي •

وقد استمرت تقاليد هذه المدرسة الصوفية في العالم الاسلامي تحت اسم النوربخشية ، أي الذين يتعشقون النور •

ولكن الذي يجب أن تتدارسه هي العلاقة بين فلسفة السهروردي وتصوفه • وهل يمكن التفرقة بينهما أم أنهما جانبان لحقيقة واحدة ،فتكون الفلسفة وجهة نظر مجردة تقوم على ادراك نظام عقلي بمعزل عن المشاعر الصوفية العميقة الدافقة أما التصوف بالمعنى الذي يفهمه السهروردي فهو وسيلة الفرد الى ادراك الجانب الآخر الحيوي من الحقيقة • ونستطيع أن نذهب الى أبعد من هذا فنقرر أن الموقف الفلسفي يخضع الى حد كبير للهدف الرئيسي للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل الى الحضرة الالهية •

فمعالجة قضايا الفلسفة تؤدي الى صفاء الذهن وتهيء السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة . وقد أشار السهروردي على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع في حكمة الاشراق .

وغاية السهروردي من تصوفه الوصول بالنفس الى النورية التامة فتتلقى الاشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هي على ما تحتها ، ولما كان الاشراق يتضمن المعرفة والايجاد ، وهو غير النظر العقلي اتضحت أهمية الطريق الصوفي في تشييد الوجود والقاء المعارف ، والاشراقي لا يستطيع أن يفصل ما عاينه في عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو في حاجة الى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ما عاينه وكذلك للدفاع عن موقفه .

ولا يمكن الفصل بين فلسفة السهروردي وتصوفه فهما متصلان أشد الاتصال كما يظهر ذلك في حكمة الاشراق .

الباب الخامس

النبوة والأحلام والتناسخ



الفصل الاول

نظريته في النبوة والاحلام

موضوع الرؤيا واتصاله بالنبوة ثم تفسير الرؤيا والتعبير عنها لا يرجع الى العصر الاسلامي فحسب بل لقد شاع تفسير الأحلام والتنبؤ بالغيب عند الشرقيين عامة ، ثم تناوله فلاسفة اليونان وقد أورد القرآن نصوصا تؤيد قيام الوحي في أبسط صوره على المنامات الصادقة أي الرؤيا الصادقة (حلم ابراهيم) •

ويعترف أهل الشرع بحقيقة الرؤيا في حالتي النوم واليقظة ، وأن نفس الانسان تخرج عن البدن في حالة النوم فتشاهد العالم ، وترى الملكوت على حسب صفاته • والفلاسفة كالفارابي وابن سينا يرون أن الحواس تتعطل عن العمل عند النوم وتتجه النفس الى ما وراء الحس فتتصل باللوح المحفوظ ، أو بالعقل الفعال ، فتدرك ما يخصها من مغيبات، وهذا اذا كانت الرؤيا جزئية لا يعوزها التعبير ، أما اذا كانت كلية ألبسها الحس المشترك ثوبا حسيا ، فالحس المشترك ، يعاونه الخيال ، هو الذي يترجم عن الرؤيا الصادقة (١) • ويرى الصوفية وأتباع وحدة الوجود

---

١ ــ يرى الفارابي أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتتطلع على المغيبات ، ويكون الاتصال عن طريق المخيلة في المنام ، واذا قويت المخيلة كان الاتصال في حالة اليقظة كما هو الحال عند الأنبياء . **اما ابن سينا فيرى** ان المغيبات منقوشة في لوح محفوظ بما في ذلك **الماضي والحاضر** والمستقبل ، والنفس اذا نشطت مخيلتها استطاعت قراءة هذا اللوح والاطلاع على المغيبات في حالة النوم ، أما اذا قويت فانها تطلع عليها في حالة اليقظة وهذه مرتبة النبوة .

منهم على الخصوص أن اتصال العبد بالله لا يتم الا بعد افناء الحواس التي تعوق هذا الاتصال ، وحين يحصل هذا الافناء يتحقق الوحي من الذات لنفسها ، فالحقيقة واحدة ، والوجود واحد فالوحي أو الرؤيا للنفس ليست شيئا يهبط عليها من خارج ، بل من ذاتها أي من باطن النفس ، ما دمنا قد قررنا أن الوجود واحد ، وأن الله هو الوجود كله ، وأن النفس هي الله متى أصبحت شاعرة بذاتها •

أما السهروردي وأتباعه فهم يرون أن النفس آية من عالم المجردات والمعقولات ، فهي تستطيع ادراك المدركات المجردة التي تكون من جنسها، وذلك اذا تخلصت من العوائق والشواغل البدنية ، فالانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، اما بسبب النوم ، أو بسبب تعطلها لضعفها ، أو في حالة مجاهدته ورياضته للارتفاع بنفسه عن كدورات الحس ، فانه قد يصل الى الاطلاع على أمور غيبية (١) وذلك أن هذه المجاهدة وتلك الرياضة النفسية التي تخرج منها الارادة قوية مسيطرة ، تعمل على رفع حجب الحس والضغط على قوى البدن ، وهذا فيما يختص بالعاديين من الناس •

أما الأنبياء فان لهم في النفس قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوي ، مع اشتغالهم بالبدن ، وذلك لأنهم يستطيعون اكتشاف العلم الغيبي في حالة اليقظة • والشرط الأول في النبوة أن يكون النبي مأمورا من السماء باصلاح النوع ، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشرى ، بل بالاتصال بالعقل الفعال • والأنبياء قادرون على احداث الزلازل والانذار بالمغيبات ، وكذلك اختلاف ميول الناس واحتياجهم الى قوانين تنظم حياتهم ، اقتضى وجود الشارع بينهم ولا بد من تخصصه بآيات تدل على أنه من عند ربه •

---

١ ـ هياكل النور ـ الهيكل السابع .

« واعلم أن الشرط الأول في النبوة ، أن يكون مأمورا من السماء باصلاح النوع ••• ومما يتعلق برتبتهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشري ••• وشدة الاتصال بالعقل الفعال ، وأيضا طاعة هيولي العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسف والتحريكات والتسكينات ••• وأيضا لهم الانذار بالمغيبات والأمور الجزئية الواقعة ، اما في الماضي أو في المستقبل ••• والأول هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في اخوان التجريد •••» (١) •

ومعنى ذلك أن الشرط الأول في صحة النبوة هو الأمر الالهي ، ودليل هذا الأمر هو التخصص بمعجزات تدل عليه ، وهذه المعجزات سببها وجود قوة الهية في نفس النبي تكون كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها ، اذ أن العناصر تطيع المجردات ، فاذا زادت النفس في التجرد والتشبه بالمبادىء ازدادت قوة •

« فما ظنك بنفس طربت باستهزاز علوي ، واستضاءت بنور ربها ؟ فحركت ما عجز عنه النوع ، وقد اتصلت على «الأفق المبين (٢)» ••• « بذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم آمين (٣) » (٤) •

هذا ما يذكره في التلويحات ولكنه يلحق بالأنبياء قوة أصلية فطرية في نفوسهم (وذلك في الهياكل) • ويورد ابن تيمية ما أورده السهروردي من ضرورة النبوة للخلق ، وهو يذكر أن القوى التي يضيفها الفلاسفة للنبي هي :

١ ــ قدرة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم •

٢ ــ قوة خيالية يرى فيها الأمور الغيبية كما يراها النائم •

٣ ــ قوة تؤثر في العالم •

---

١ ــ التلويحات المورد الرابع ــ التلويح الأول في النبوات ص ٩٥ •

٢ ــ سورة التكوير آية ٢٣   ٣ ــ سورة التكوير آيــة ٢٠ ، ٢١

٤ ــ التلويحات ص ٩٧ •

« ولما كانت هذه القوى توجد لخلق كثير ، لذلك كانت النبوة مكتسبة ، ولذلك أيضا طلب كثيرون من الفلاسفة النبوة ،مثل السهروردي وابن سبعين ؛ وابن سينا وأتباعه يفضلون النبي على الولي والفيلسوف ، أما الفارابي فيفضل الفيلسوف علي النبي ، وابن عربي يفضل الولي على النبي ، فالولي يأخذ علمه عن العقل وكذلك الملك المكلف بالوحي يأخذ علمه عن العقل ، ولما كان النبي يأخذ علمه عن الملك لذلك كان أقل في المرتبة من الولي من حيث العلم» (١) .

ويخطىء ابن تيمية في هذا النص فيما ذكره عن السهروردي اذ أن الأخير ذكر أن للنبي قوة فطرية لا مكتسبة ، ثم أن السهروردي نفسه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة ، ولم يرد ذكر ادعائه النبوة في التهم التي ألصقها به أكثر أعدائه تهجما عليه . واذا فالنبي حائز على شرطين أمر الهي ، وقوة فطرية في نفسه تمكنه من الاتصال بالعالم العلوي مع اشتغاله بالبدن .

أما غير الأنبياء فقد تكون لنفوسهم قوة مكتسبة كملكة الأبرار والأولياء الحاصلة لهم بالرياضيات المختصة بهم . « وهم يطلعون على المغيبات (٢) لأنه لا حجاب بين الأنوار الاسفهبذية الانسانية ، وبين

١ ــ راجع مجموعة الفتاوي لابن تيمية جـ ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة ١٩١١ .

٢ ــ طريقة تلقي الأمر الغيبي :
ادراك المغيبات يكون على أقسام : ١ ــ اما بالقراءة من أسطر مكتوبة . ٢ ــ أو بسماع صوت ، ٣ ــ أو بمشاهدة صور الكائنات ، أو تخاطبهم صور حسنة ، ٤ ــ أو يرون مثلا معلقة .
والكاملون في الحكمتين العملية والعلمية يقدرون على ايجاد مثل قائمة، ويكون لها مظاهر في هذا العالم ولهم مقام خاص يسمى (كن) . راجع كذلك المطارحات ص ٤٩٤ ــ ٤٩٥ . ويمكن أيضا مقارنة صور نزول الوحي على النبي (ص) بالصور التي يوردها السهروردي ، وهناك أوجه كثيرة للشبه .

الأنوار الاسفهبذية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن ، فاذا تخلص النور الاسفهبذي تخلصت النفس الى الأنوار الاسفهبذية للبرازخ العلوية ، واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات ، فان هذه الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بجزئيات الكائنات وحركاتها (١) •

ومعنى ذلك أن نفوس الكواكب بها نقوش الكائنات كلها ، وأن النفوس الانسانية التي تصل الى درجة تستطيع معها أن تطلع على حقائق الغيب وشئون المستقبل هي وحدها التي يمكن لها الاتصال بالعقول الفلكية المدبرة •

تفسير المشاهدة

ولكن ما طبيعة هذه المشاهدة ؟ وكيف يتأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور ؟ وجواب ذلك أن الصور التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو فيما بينهما أي في الحالة التي يكون الانسان فيها لا نائما ولا يقظا ، تدرك النفس هذه الصور اما لاتصالها بعالم العقول الفلكية المدبرة أو بغير هذا الطريق ، وان كان ذلك عن طريق الاتصال بهذه العقول ، فان هذه الصور اما أن تكون كلية أو جزئية ؛ ثم اما أن تنطوي هذه الصور سريعا أي أن تتلاشى ، واما أن تثبت • فان ثبتت واستقرت وكانت كلية ، فان المتخيلة ووظيفتها المحاكاة ، تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس ، وتظهرها في صور جزئية أي أن دور المتخيلة ينحصر في تشخيص الصورة الكلية وجعلها جزئية ، ثم يأتي دور الخيال اذ أن هذه الصورة الجزئية الواردة من المتخيلة تنطبع في الخيال وتنتقل بعد ذلك الحس المشترك فتصير مشاهدة •

---

١ ـ حكمة الاشراق ص ٥٢٥ ـ مقالة خامسة فصل سادس .

ويمكن أن نلخص هذه العملية في أن النفس الانسانية باتصالها بالنفوس الفلكية تشاهد صورا كلية • فتنطبع هذه الصور ان كانت ثابتة في المتخيلة التي تجعل منها صورا جزئية تناسب الحس وتحيلها على الخيال فتنطبع فيه ، وتنتقل هذه الصور الجزئيه من الخيال الى الحس المشترك فتصبح وكأنها ماثلة للحس الخارجي فتشاهد أي تدرك كما لو كانت موضوعا للادراك الحسي الخارجي ، ولكن ما هو الأساس الذي نقيس به صدق أو كذب هذه الرؤيا أو الصور الكلية ؟ لا شك أن حكم المتخيلة أو الخيال أو الحس المشترك لا يصلح أن يكون أساسا صحيحا يميز بين الصادق أو الكاذب من القضايا التي تعرض في هذه العملية •

معيار الصدق والكذب :

هناك ثلاث حالات يمكن أن نجمعها في حالتين : الحالة الأولى (١) هي حالة صدق الرؤيا والثانية كذبها :

أولا ــ حالة صدق الرؤيا : (أ) حالة التناسب اليقيني ، وفيها تكون الصورة الجزئية المشاهدة بعد العمليات السالفة شديدة الشبه والمناسبة بالمعنى الكلي الذي شاهدته النفس منتقشا في عالم الأفلاك ، وفي هذه الحالة نرى ان الرؤيا تكون قوية غنية عن التعبير

١ ــ حكمة الاشراق . الفصل الخامس مقالة خامسة .

(ب) التناسب الظني : وأما اذا كان هناك نوع من المناسبة بين الكلي المرئي والصورة الجزئية المشاهدة ، أي عدم انطباق الصورة الكلية على الصورة الجزئية تماما ، كما اذا رأت النفس عدوا وحاكته المتخيلة بحية أو ذئب ، أو رأت ملكا وحاكته بجبل عظيم ، وفي هذه الحالة تكون الرؤيا صحيحة ولكنها تقتضي التأويل لادراك حقيقة المناسبة بين الصور الخيالية والمعنى الأصلي .

ثانيا ــ حالة كذب الرؤيا : وهنا لا تكون هناك أي مناسبة بين المعاني الكلية وبين الصور الخيالية الجزئية ، فان هذه الرؤيا ، تكون من قبيل أضغاث الأحلام .

وينطبق هذا في حالة المعنى الكلي ، أما اذا كانت الصورة المرئية في عالم الأفلاك جزئية ، فان الحافظة تحفظها على حقيقتها ولا تتصرف فيها ، ولا تحاول المتخيلة محاكاتها وتشبيهها بغيرها . وأما اذا تدخلت المتخيلة وعملت على تبديل ما رأته النفس بمثال ، ثم بدلت هذا المثال بمثال آخر الى أن تستيقظ النفس ، فان استطعنا استعادة الأصل بضرب من التخيل ، كانت هذه رؤيا تفتقر الى التعبير ، وان كان غير ذلك فهي من قبيل أضغاث الأحلام .

ثالثا ــ أسباب أحلام اليقظة والمنامات الكاذبة :

هذه الأحلام الكاذبة ما مصدرها ؟ وكيف نفسر وجودها ؟ علمنا أن النفس تتلقى المغيبات في حالتي اليقظة والنوم . ففي الحالة الأولى اما أن تكون النفس قوية لا يشغلها الحس أو البدن عن الاتصال بالمبادىء ونفوس الأفلاك ، وتكون المخيلة قوية بحيث تقوى على تصوير المعنى ، وحينذاك يقع للنفس في اليقظة ما يقع للنائم في المنامات ، وقد يكون وحيا صريحا لا يفتقر الى التأويل ، ومنه ما ليس صريحا فيحتاج الى التأويل ، أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ان أمعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . واما ألا تكون النفس قوية بل تكون منشغلة بالبدن ، مهتمة بمطالبه ومناماتها ، في هذه الحالة تسمى أحلام اليقظة ، وهي تحدث لدى ضعاف العقول ، وهي دائما كاذبة .

وفي الحالة الثانية : أي في حالة النوم ترجع المنامات أو الأحلام الكاذبة الى :

١ ــ انتقال ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات الى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك ، أي أن موضوعات الادراك الحسي في حالة اليقظة تنتقل الى الخيال الذي ينقلها الى الحس المشترك فيشاهدها النائم على أنها حلم ، وهي من قبيل أضغاث الأحلام وهي ناتجة من تأثرها بالحواس الظاهرة أثناء عملها في حالة اليقظة ، أي أن الادراك الحسي لا ينتهي أثره بانتهاء عملية الادراك ذاتها بل تبقى الحواس متعلقة بالموضوع بعد غيابه .

٢ ــ أن المفكرة اذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال، ثم منه الى الحس المشترك ، وهذه الصور لا يناظرها شيء في الواقع ، كتأليف صورة بها رأس حصان وجسم انسان .

٣ ـ تغير الأمزجة حسب حالات النفس ، وبذلك تتغير أفعال القوة المتخيلة بحسب تغيـر مزاج الروح الحاملة لها ســـواء غلب على المزاج الصفراوية أو البرودة أو السواد (١) •

٤ ـ واذن فالرؤيا الصادقة تستند الى أساس حقيقي وهي النقوش المرسومة في البرازخ العلوية ، والتي تتضمن الماضي والحاضر والمستقبل ، وحينما تتصل النفس بهذه البرازخ تطلع على الغيب ، ويتضمن هـذا أن صور عالم الأفلاك لا بد وأن يتكرر حصولها في عالم الأعيان ، أو في عالمنا هذا حتى يصح القول بأن التنبؤ بالمستقبل على هذا الأساس له سند عيني أو خارجي •

ويتبع هذا أن هذه الصور واجبة التحقق في عالم الأعيان ، أي واجبة التكرار على نسق وجودها في عالم الأفلاك ، وليس هذا التكرار بمعنى أن المعدوم يعاد بل بمعنى عود الشبيه ، مثل اعادة الفصول كل سنة ، وقد ذكر القدماء أن للعالمأدوارا لا متناهيةقيمة كل منها ستة وثلاثونألفا وأربعمائة وخمسة وعشرون سنة • كل فترة من هذه تسمى دورا اذا ما انتهى منهـا العالم انتقل الى دور آخر وهكذا الى ما لا نهاية •

ويذكر في المطارحات « أن هذا المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين (أي الفرس) والهند وجميع الأقدمين مـــن مصر ويونان وغيرهما (٢) » • وأن الحجة على ذلك هكذا ـ كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية أو ينتقش فيـــه كذلك كالأجرام الفلكية ، فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الأعيان على

---

١ ـ رجاع مقالة خامسة فصل خامس ـ حكمة الاشراق ـ ويؤيد هـــذا الرأي علماء النفس المحدثون ـ راجع « الأحلام » للدكتور توفيـــق الطويل ص ٧١ •

٢ ـ المطارحات ص ٤٩٣ •

الوجه المذكور واجب ولكن المقدم حق فالتالي حق . وما دامت الحوادث ستتكرر في الأعيان على ما سبق فمعنى هذا أن كل ما هو مرتسم في عالم الأفلاك سيقع حتما في وقت ما في عالم الأعيان ، أي أن سلسلة الموجودات المترتبة متناهية ما دامت ستقع في وقت معين . « وان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة ، فان كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتا ما ، فيأتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال » .

وهذا الوضع المثالي الذي يعرض لنا بصدد نظرية الأحلام والنبوة يفضي بنا الى :

اولا ــ التسليم بعالم للمثل فيه صور للموجودات . ثانيا ــ أن هذا العالم متناه وما يصدر عنه متناه .

وقد أشرنا حين الكلام عن الأنوار العقلية الى لا نهائيةالفيض ، وعدم توقف الأشعة الصادرة عن الأنوار ، والى أن هذه الأنوار العليا نفسها لا متناهية العدد ، أي أن المثل وما يصدر عنها لا تخضع للتحديد ، فكيف يجوز لنا أن نتكلم هنا عن عالم متناه وصدورات متناهية الا أن يكون المراد باللاتناهي في الحالة الأولى الغنى المطلق والوفرة الزائدة ، دون تطرق الى اللاتناهي بالمعنى الفلسفي الدقيق

الفصل الثاني

في التناسخ

تعرضت الأديان القديمة لمشكلة التناسخ ، وآمن الهنود به ايمانا عميقا سيطر على حياتهم الدينية والعقلية ، ورتبوا له طقوسا وأدوارا وتأثر به الفرس والمصريون القدماء ، وأهل بابل ؛ وعرف عن الفيثاغورية قبولها للتناسخ • ويرجع انتشار الاعتقاد بالتناسخ في العالم اليوناني القديم الى النزعة الأوروفية التي كانت تمثل الجانب الخفي في الحياة العقلية عند اليونانيين ، فمن سحر الى تنجيم الى تناسخ ؛ واختلط هذا الجانب الروحي بالتراث اليوناني وتكونت الثقافة الهللينية من هذا الاختلاط ، وقد عمل العرفانيون على ذيوع الاعتقاد بالتناسخ في حقل انتشار الثقافة اليونانية فجاءت الأفلاطونية المحدثة وهي تؤمن بعقيدة التناسخ •

فما حقيقة هذه المشكلة ؟ يبدو أن فكرة الخطيئة الأولى كانت ذات تأثير بالغ الخطورة على التفكير الانساني ، فالانسان الأول طرد من الجنة بعد اقترافه للخطيئة ؛ هذا الانسان اعتبر كأنه موجود عقلي محض قبل ظهوره على وجه الأرض ، أما بعد الخطيئة فقد دنسه البدن ، أي أن اتصال النفس الانسانية بالبدن هو ثمرة الخطيئة ، وأصبحت تصرفات النفس المتصلة بالبدن وسلوكها أميل الى الشر لأن المحسوس أو المادي شر ، والشرور الانسانية كلها مصدرها اتصال النفس بالبدن •

ولما كان البدن هو العنصر الشرير الذي يمسك بالنفس ويبعدها عن موطنها الأصلي وجب أن تحاول النفس التخلص منه لكي تعود نقية طاهرة •

كيف تتطهر النفس اذن من أرجاس البدن ؟ يجب أن تعاقب النفس وأن تمر بأدوار مختلفة ، تخرج بعدها خالصة من الشرور ، حتى تستطيع أن تصاحب الآلهة ؛ فقد تحل في بدن حيوان أو نبات أو جماد ثم تنتقل بعد ذلك الى آخر حتى تخلص من شرورها فتحيا بين النفوس المجردة الواصلة الى جوار نور الأنوار . أي أننا نقف أمام مشكلة استلزمتها طبيعة ترقي النفس لوصولها الى مصدرها الأول .

هكذا فهم السهروردي التناسخ ، وكذلك عرض له في جميع كتبه الا أنه كان قلقا مترددا في تقرير موقف ثابت له ، فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أن التناسخ على أنواع : من انسان الى حيوان أو من انسان الى نبات أو الى جماد ، وقد يكون التناسخ عكسيا من الحيوان الى الانسان أو قد يكون في دائرة النوع الواحد ، فمن بدن انسان الى بدن انسان آخر أو من بدن فرس الى بدن فرس آخر (١) .

ثم يذكر أن الشرقيين من حكماء الفرس والهند والصين واليونان كانوا على هذا الرأي ، ولكن أرسطو عارض قضية التناسخ وهاجمها مهاجمة عنيفة في نقده لأفلاطون والفيثاغورية وجاء الاسلاميون فأقرها كثرة منهم ودللوا على دعواهم بآيات قرآنية كقوله تعالى : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » (٢) وقوله تعالى « وكلما أرادوا أن يخرجوا منها اعيدوا فيها » (٣) وقوله تعالى « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » (٤) . ثم يصل بعد عرض هذه الآراء المختلفة في التناسخ الى القول بأنهم كلهم متفقون في ضرورة خلاص النفوس الطاهرة

---

١ ــ ويرى الدواني شارح هياكل النور ص ٦٣ (مخطوط) أن التناسخ ينقسم الى نسخ (من انسان الى انسان) ومسخ (من انسان الى حيوان) وفسخ (من انسان الى نبات) ورسخ (من انسان الى جماد) .
٢ ــ سورة النساء آية ٥٩ ٣ ــ سورة السجدة آية ٢٠
٤ ــ سورة التين آية ٤ ــ ٥

من ظلمات البدن « وصغى أكثر الحكماء الى هذا ، الا أن الجميع متفقون على ضرورة خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل ؛ لأنه انما كان للتطهير وقد حصل » (١) •

ثم يعود فيعرض رأيه ولكن في غير وضوح قائلا « ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق ، واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصته ، فان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه والا ما وجد ، ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر فانه لا يتغير . ثم الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ، ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ، ودوامه بدوامه ؟ والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما وليست حالة في الغواسق ليشترط فيها وليس مبدأ المدبرات هنا بمتغير ، فلا تكون هي كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالصقاليات فانها مشروطة بشهود الحس الباصر ، ونسبة غير النفس الفاعلية الى ما لها كالمحل ، كالنقوش كانت منه • فاذا بطل حال المبدء بطلت ، فالنور المجرد موجبه دايم فيدوم وموت البرزخ انما هو بطلان مزاجه » (٢) •

والذي يريد أن يعرضه في هذا النص ، تأكيده عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد ، وذلك لأن وجوده يستند الى ضرورة موجده ، ثم الى شيء آخر وهو أن تطهير النفس لا يقتضي النقل أي انتقال الجسد مع النفس اذ الجسد يتلاشى ، أما النفس فانها تخضع لطريق به مراتب حسب درجة تطهرها في حياتها مع الجسد •

لنتساءل بعد هذا عن مصير النفس بعد المفارقة ؟ هل تلحق النفس

---

١ ــ حكمة الاشراق ــ القسم الثاني ــ المقالة الخامسة ــ الفصل الأول في التناسخ فقرة ٢٣٥ ص ٢٢٢ طبعة باريس •
٢ ــ المصدر السابق ٢٣٥ ــ ٢٣٦

مباشرة بعالم العقول لتحيا مع الأنوار ؟ أم أنها تمر على أدوار مختلفة تتطهر فيها مما قارفته من شر في حياتها مع الجسد ؟

يجب علينا أن نعرف اولا درجة النفس ومبلغها من التطهر • «فالنفس اما أن تكون كاملة في الحكمتين العملية والعلمية ، أو متوسطة فيهما ، أو كاملة في العملية دون العلمية ، أو في العلمية دون العملية أو ناقصة فيهما • والضرب الأول من النفوس هو الكامل في السعادة ، وأما الثاني والثالث والرابع فمن المتوسطين في السعادة ، وأما الخامس فهو من أصحاب الشقاوة الكاملة » •

وطريق خلاص النفوس وتطهرها من آثار الجسد يتعلق بهذه المراتب تعلقا أساسيا ، اذ أن هؤلاء الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية يصلون الى عالم الأنوار المجردة ، أما هؤلاء المتوسطين في مرتبة الكمال فانهم يرتقون الى عالم المثل المعلقة ، ولا يجب أن نخلط بين هذه المثل والمثل الأفلاطونية • « والمعلقة قسمان : ظلمانية للأشقياء ومستنيرة للسعداء ، وفي المثل المعلقة (١) تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم ، هذا ان صحت قضية التناسخ » •

هذا ما يذكره في حكمة الاشراق وهو اذن لا يقبل أو يرفض التناسخ مع أنه في كتبه الأخرى مثل التلويحات واللمحات والمطارحات يهاجم التناسخ هجوما عنيفا ويهدم دعاوى القائلين به من الهند والفرس واليونان •

فقد جاء في التلويحات « أن البدن اذا حصل له مزاج استحق به من الواهب نفسا فاذا قارنته النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان،

١ ـ راجع الفقرة السادسة من الفصل السادس ، الباب الثاني ، القسم الثاني من هذا البحث

ولا يعلم الانسان لبدنه الا نفسا واحدة لا غير » (١) .

وهو يردد الحجة نفسها في المطارحات (٢) ويقرر امتناع حلول نفسين في بدن واحد .

وكذلك في اللمحات حيث يذكر « التناسخ محال ، فان النفس لو انتقل تصرفها الى جرم عنصري كان لصلاح مزاجه لتصرف النفس ، والا ما فارقت هيكلها فيستحق المزاج لنفس ، تفيض عليه من العقل الفعال ،فكأن للحيوان الواحد نفسين : المستنسخة ، والفايضة ، وهذا محال »(٣) .

ويلاحظ أن هذه الحجة هي نفسها التي يرددها ابن سينا (٤) . فاذا فرضنا نفسا تناسختها أبدان ، وكل بدن فانه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا .

وفي هياكل (٥) النور نجد السهروردي يقف موقفا وسطا هو أقرب الى القبول المستتر لفكرة التناسخ فهو يقول : « فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة ، فاذا فارقت تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية ، والشوق الى عالم الحس ، سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس ، حيارى في الظلمات فانقطع عنها النوران » .

وهذا الوصف لمصير النفس بعد المفارقة وان كان لا يشير صراحة الى

---

١ ــ التلويحات ص ٨١
٢ ــ المطارحات ص ٤٩٩ ــ ٥٠٠
٣ ــ اللمحات ، اللمحة الثانية من المورد الخامس من ما بعد الطبيعة ــ مخطوط
٤ ــ النجاة لابن سينا ص ١٨٩
٥ ــ هياكل النور ــ الهيكل السادس .

المثل المعلقة او الى التناسخ الا أننا نستنشف منه ميلا الى التسليم بتعذيب الأشقياء وهذا لا يتم الا في عالم المثل المعلقة كما ذكر في حكمة الاشراق ، ثم كيف يكون التعذيب ؟ ما هي الصور التي يتخذها ؟

ربما كان التناسخ يفسر ذلك وربما قصد التعذيب الديني في النار الحسية — وموضعها المثل المعلقة — على ما أوردته النصوص الدينية • على أنه ربما أراد بهذا النص تمهيدا لعرض قضية التناسخ في حكمة الاشراق حيث يقف موقفا قلقا كما أشرنا قائلا « سواء أكان النقل أي التناسخ حقا أو باطلا فان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة » • ومعنى هذا أنه يتخذ موقف الشاك المتحير الذي لا يدري أي رأي يقبل • وأكبر الظن أن الذي دفعه الى اتخاذ هذا الموقف الجديد بصدد قضية التناسخ عاملان •

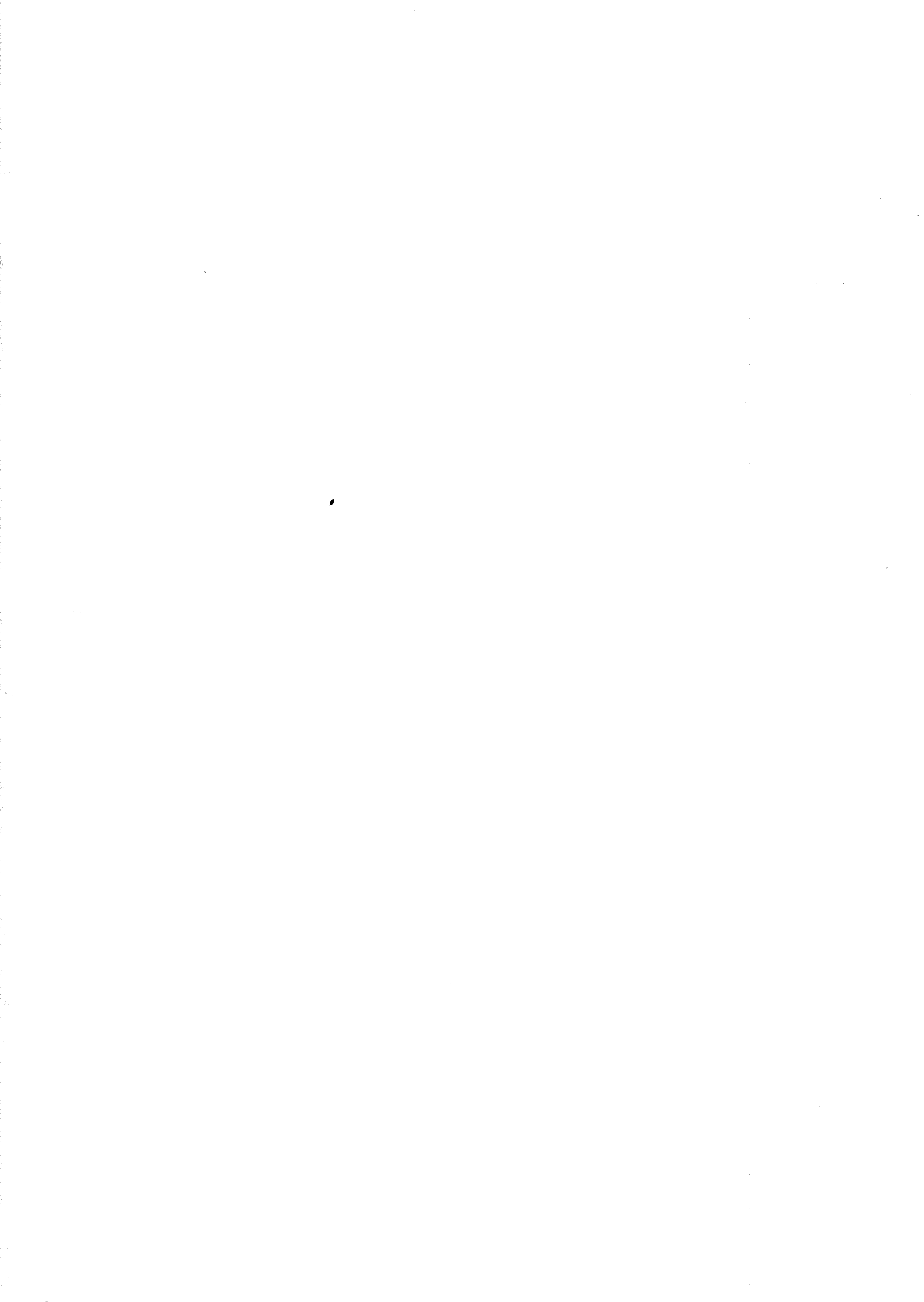
أولهما عقلي وثانيهما نقلي ؛ أما الدافع العقلي فهو ضرورة تقرير طريق للخلاص يكون عاما للسعداء والأشقياء ، وكيف يستطيع الأشقياء الذين تردت نفوسهم في الشرور وانغمسوا في الظلمات ، كيف يستطيع هؤلاء أن يتطهروا ؟ انهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقوتهم الذاتية لغلبة الحس ونوازعه على النفس وقواها الفاضلة ، فيجب اذن أن يهبطوا الى المستوى الذي هبطت اليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج النفس في الترقي بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها (نبات وحيوان) حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء ، هذا هو التبرير العقلي لقبوله فكرة التناسخ •

أما الدافع النقلي فهو أن السهروردي واقع تحت تأثير التراث الهلليني المتأثر بالفكر الشرقي القديم الذي يتضمن حكمة الفرس واليونان والبابليين والمصريين القدماء ، وهؤلاء كلهم يقبلون التناسخ على أنه مرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس من آثار عالم المادة والظلمات •

الخاتمة

النتائج العـــامة

(الأفلاطونية الاسلامية — دراسة نقدية مقارنة)



كان لزاما علينا لندرة ما كتب عن الموضوع اذ نترسم اسلوب البحث التقليدي في الكشف عن أصول مذهب الاشراق عند المسلمين ، ولهذا فقد عنينا اولا بالقاء مزيد من الضوء على حياة واضع المذهب وهو السهروردي المقتول ، الذي آثرنا ان نسميه بالسهروردي الاشراق حتى نتخذ موقفا علميا محايدا بصدد محنته التي دفعت بأعدائه والحاقدين عليه من متعصبي الفقهاء الى التمسك بتسميته بالشيخ المقتول حتى لا يعتبر شهيدا • ولكن منطق التيار الاشراقي كان اقوى واكثر حيوية وتدفقا من خصومة أعدائه وتألبهم عليه ، فانطلق في ثنايا التاريخ العقلي للاسلام يتجمع روافده حتى انتهى به المطاف الى كبير المتألهين وشيخ الحكماء « صدر الدين الشيرازي صاحب الموسوعة الفلسفية الكبرى المسماة بالأسفار الاربعة » • ثم تابع المسيرة بعده الى عصرنا الحديث في ايران ، هذا بالاضافة الى استمراره في صور مفككة غير مترابطة عند أتباع الطرق الصوفية في المشرق والمغرب ، وعند أهل السنة والمتشيعين على السواء •

واذا كنا قد انتهينا الى التأكيد بأن المدرسة الاشراقية ليست في حقيقة أمرها سوى صورة اسلامية لمذهب افلاطون ، وأن هذا المذهب الاخير هو الذي سيطر على الفكر الاسلامي بدرجة تفوق سيطرة مذهب أرسطو الحقيقي عليه ، بحيث أن المشائية الاسلامية لم تكن في حقيقة أمرها سوى تسمية مزعومة لا تنطوي على أي محتوى حقيقي او واقعي — اذا كنا قد انتهينا الى هذا الرأي ، فانه يجب والحالة هذه ان نعيد صياغة تاريخ الفلسفة الاسلامية على هذا النحو ، وان نتتبع جذور الافلاطونية الاسلامية عند مدارس التفكير الديني المبكر ثم عند الكندي والفارابي وابن سينا • ولسنا بحاجة الى القول بأن ثمة عناصر أفلاطونية واضحة في مذهب الكندي

وان الدراسة المستوعبة لنصوصه ستفضي الى اثبات صحة هذا الرأي. أما عن الفارابي فانه لا زال فريق من المستشرقين يعكفون على تلمس الاتجاهات الافلاطونية في فلسفته ، وسنرى بعد قليل أن نظرية الفيض والعقول العشرة التي انحدرت الى المسلمين والى الفارابي بصفة خاصة لم تكن سوى حصيلة تطور الفكر الافلاطوني في مسيرته الكبرى عبر المدارس الهللينية المختلفة .

وينطبق هذا الرأي على ابن سينا أيضا ، كما اوضح أحد الباحثين المتقدمين (١) ، ولو ان ابن سينا نفسه قد كفانا مؤونة البحث الى حد ما ، حينما صرح بأن كتبه المشائية لم تكن في مجملها سوى عرض تعليمي لهذا المذهب اضطلع به بناء على طلب المشائين انفسهم ، وان هذه الكتب لا تنطوي على مذهبه الحقيقي ، بل اننا نجد هذا المذهب ابتداء من الانماط الاخيرة للاشارات مضافا اليها رسائله الصغرى التي تنضح بنزعة أفلاطونية واضحة ولا سيما رسائل : حي بن يقظان والعشق والملائكة وأقسام العلوم العقلية ، وقصيدة النفس الخ (١) ... وهذا بقطع النظر عن الحوار الدائر حول صحة نسبة « الحكمة المشرقية » الى ابن سينا ، الامر الذي تصدى له السهروردي في عصبية ظاهرة معلنا ــ انسياقا مع نزعته الشعوبية الفارسية ــ ان ابن سينا لم يكن اشراقيا « فلم يتضوع ريح الاشراق عليه » على حد تعبيره . وليس من الحكمة في شيء أن نستند الى امثال هذه الاحكام التي يصدرها المعاصرون على بعضهم ، فهي تكون في العادة مشحونة برواسب الانفعال وعوامل الصراع الموقوت .

وعلى هذا ــ واذا أردنا أن نرصد مسار الحركة الاشراقية عند المسلمين منذ أن كانت ارهاصا أوليا أو بذورا متناثرة على أديم الفكر

---

١ ــ راجع البحث المتاز الذي اخرجه د . جميل صليبا بالفرنسية عن « ميتافيزيقا ابن سينا » .

١ ــ راجع للمؤلف : الفلسفة الاسلامية شخصياتها ومذاهبها

الاسلامي ، فاننا يجب أن نسلم بوجود مراحل أربعة لتطور المذهب الاشراقي أي الافلاطوني الاسلامي ، نجملها فيما يلي :

المرحلة الأولى : وفي مرحلة التمهيد أو النشأة او البذور الاولى للافلاطونية الاسلامية

المرحلة الثانية : مرحلة النمو التدريجي

المرحلةالثالثة: وهي المرحلة الانتقالية او مرحلة النقد المواجه للعوامل المضادة، •

المرحلةالرابعة : وهي مرحلة الاكتمال والنضوج وظهور البناء المذهبي الكامل •

واخيرا فان ثمة مرحلة خامسة انضوت فيها المشائية الاسلامية القديمة تحت لواء الاشراقية بطريقة تلفيقية وهي الصورة الاخيرة للاشراقية من الناحية الفلسفية والتي استمرت الى عصرنا هذا •

وقبل أن نمضي في تحليل مضمون هذه المراحل يجب علينا ان تشير الى أنه اذا كان الجانب الفلسفي للاشراقية قد التقى بتيار مشائي اسلامي في نهاية الامر ، فان الجانب الصوفي النظري وبالتالي السلوك الصوفي العملي عند الاشراقيين ظل اشراقيا بحتا حتى في صورته المتسللة الى الطرق الصوفية المعاصرة ولا سيما في تعاليم اتباع المدرسة الشاذلية بصفة خاصة (كما نجدها عند ابن عطاءالله السكندري مثلا) وعند سائر الطرقالصوفية المتأثرة بتصوف الغزالي بصفة عامة •

وسوف تترك تتبع مسار المرحلتين الاولى والثانية لابحاث مستوعبة تالية ، اذ انها تحتاج الى تعاون واسهام جيل من الباحثين • وقد لاحظنا أن الدراسات المتعلقة بهذا الاتجاه تمضي قدما عند طائفة من الباحثين المتازين

في الغرب ، بينما نجد ــ في أسف بالغ ــ ان الباحثين لدينا في هذا الميدان ، رغم أنهم قلة محدودة ــ لا يصبرون على معاناة مزالق البحث وصعوباته الجمة ، فيهرعون الى مظنة الكسل العقلي أي الى اصدار الاحكام العامة المتسرعة قبل أن تكتمل اسبابها وتتكشف مبرراتها وتنجلي كوامنها •

ويحتجب نور العقل في مثل هذه الابحاث وراء حشد مصطنع من النصوص المتراكمة ، دون نظرة تحليلية فاحصة ، وكأن الباحث ــ وقد أعياه النظر ــ يكثر من ايراد النصوص حتى يحيل على القارىء مسؤولية التفسير واصدار الحكم النهائي الصحيح • وهكذا لا يتقدم البحث خطوة واحدة بعد العرض النقدي للنص • وحتى هذا التحقيق النقدي للنصوص فاننا نلمح فيه الآن تسرعا ملموسا وعزوفا عن التزام الاسلوب النقدي العلمي الذي تواضع عليه العلماء في هذا المجال بحيث تحولت عملية التحقيق الى مجرد اضفاء نوع من التنسيق على فصول الكتاب ونقله من الورق الاصفر او من المخطوط الى المطبوع دون بحث جدي مستوعب • ولا اريد أن أضيف الى هذا مثلبة ينضح منها الجبين وهي آفة الاستحواذ على النصوص التي سبق ان نشرها المستشرقون واعادة نشرها دون أي تعديل أو اضافة مع اهمال أسماء أصحابها من الباحثين ، وناهيك بما جبل عليه هؤلاء العادون من جرأة مستنكرة حينما لا يكتفون بالسطو على الحصيلة المادية للنشر فحسب ، بل ينسبون العمل كله اليهم ويمهرونه بأسمائهم •

وبعد فهذه اشارة منهجية كان لا بد من ايرادها حتى لا يضرب شباب الباحثين في متاهات لا مخرج لهم منها وهم يرقبون المثل السيء ، فتصبو نفوسهم ــ المهيئة للتسرع بالطبع ــ الى تلمس اسهل الطرق واسرعها استجلابا للشهوة وذيوع الصيت ، وذلك قبل أن تنضج لديهم ملكة البحث وتكتمل اسباب النقد العلمي الصحيح •



واذا كنا قد وجهنا النظر الى خصوبة الدراسة في هذا الميدان البكر ولا سيما في نطاق المرحلتين المبكرتين اللتين أشرنا اليهما ، فاننا نرى أن المرحلة الثالثة وهي مرحلة الانتقال قد حظيت بعناية الباحثين في هذه الفترة الاخيرة .

وخلاصة الامر ان هذه المرحلة تتمثل في العمل النقدي الرائع الذي أنجزه صاحب « المعتبر في الحكمة » وهو ابو البركات البغدادي المتوفي سنة ٥٤٧ هـ .

وقد سبق لنا أن ألقينا الضوء ــ لأول مرة ــ على هذا الموقف النقدي الاسلامي (١) وأظهرنا اصالته الفلسفية ، ومنذ ذلك الوقت تتابعت الابحاث حول هذه الشخصية ، ونأمل ان يصل البحث الجدي المستوعب الى نتائج اكثر احاطة وشمولا .

ومع هذا فان جميع الباحثين لم يتنبهوا الى الدور التاريخي الهام الذي كان على صاحب المعتبر ان يقوم به لكي يدفع بالمذهب الافلاطوني الى الصدارة في محيط الفكر الاسلامي بعد أن كان التيار الافلاطوني يتلمس طريقه متسللا ومتخفيا وراء صيغ وشعارات مشائية مزعومة . وتتضح حقيقة هذا الدور الانتقالي النقدي الذي تمثل في مذهب أبي البركات ، فيما وجهه من نقد عنيف الى نظرية الفيض المشائية . فقد هاجم بشدة نظرية العقول العشرة ، وطالب أصحابها بالافصاح عن مصدرها ، ووجه اليهم السؤال في تهكم بارع مستفسرا عما اذا كانت من قبيل الوحي فيمتنع هو عن مساءلتهم ؟ واما اذا كانت من قبيل النظر العقلي فعليهم ايراد الحجج والبراهين على صحتها واستقامة الاخذ بها .

---

١ ــ مجلة كلية الاداب ــ جامعة الاسكندرية ــ العدد الثاني عشر سنة ١٩٥٨ .

وينتهي ابو البركات من نقده الى تقديم البديل الحق لنظرية العقول العشرة ، ألا وهو القول بالمثل الافلاطونية في صورتها الملائكية وعلى الوضع الذي انتهت اليه بعد مسيرة التطور التاريخي الطويل. فيكون ابو البركات اذن هو أول من وجه الانظار الى المنبع الحقيقي للفلسفة الاسلامية وهو مذهب أفلاطون ، ثم هو أيضا يأخذ بمقودها لكي تصب في مصب أفلاطوني تتحدد أبعاده في صورة مذهب الاشراق ؛ غير أننا سنرى ــ رغم اصالة ابي البركات ــ أنه لم تتح له فرصة استجلاء حقيقة « العقول العشرة » عند الاسلاميين ، ولهذا فقد تسرع بنقضها مستعيضا عنها بالمثل الافلاطونية. وسيكون على شهاب الدين السهروردي أن يعيد النظر في القول بالعقول العشرة وأن يبدأ منها تخطيطه لعالم المثل النورية الافلاطونية ، بعد أن تكشف له المضمون الافلاطوني لهذه العقول ، فهو لم يكن بحاجة الى أن يتجاوزها مباشرة الى المثل الافلاطونية كما فعل ابو البركات لانه استطاع أن يلمس ارتباطها التاريخي بتطور نظرية المثل بعد أفلاطون ، الامر الذي عجز عن معرفته فلاسفة الاسلام وكذلك ناقدهم الاكبر ابو البركات البغدادي على السواء .

وتقودنا مناقشة الاصول الافلاطونية للمذهب الاشراقي الى الكلام عن المرحلة الرابعة من مراحل تطور الافلاطونية الاسلامية .

ونحن لا نريد في هذه العجالة الختامية ان نستعيد ما سبق لنا ايراده في هذا البحث او ما تيسر لنا الوصول اليه من نتائج في ابحاث اخرى (١) ، ولهذا فسنكتفي بالتعرف في ايجاز على المصير التاريخي لنظرية المثل الافلاطونية وكيف استطاع السهروردي ان يعبر عنها في نطاق مذهبه الاشراقي .

---

١ ــ راجع للمؤلف « انتقال نظرية المثل الافلاطونية الى الفكر الاسلامي » (بالفرنسية) .

نحن نعرف مدى التعديل الذي طرأ على نظرية المثـــل ابتداء مـــن الجمهورية وانتهاء الى محاورة فيليبوس (١) في المحـــاورات التحريريـــة لأفلاطون ولكن الواقع التاريخي يشير الى أن معرفة المتأخريـــن للمثل الافلاطونية اقتصرت على تصوير « الجمهورية » لها ، وبذلك اهمل تطور هذه النظرية او كاد ، وقد يرجع هذا الى سهولة هذه الصورة الاولى للمثل وبساطتها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى اشباعها الكامل لمطالب التجربة الصوفية وسائر المذاهب القائلة بالتطهير تلك التي تعتبر الجسد شرا لا بد من الخلاص منه ، فقصارى ما يعني هذه المواقف الروحية ان تجـــد في أفلاطون ما يساعدها على انجاز رحلة النفس المطهرة الى عالم الملكـــوت وخلاصها من عالم الشر والاوهام ، وهي بعد هذا ـــ لا يعنيها اعمال النظرة النقدية الفاحصة للتدليل على صحة النظرية وسلامة القول بالمثل من الناحية الفلسفية •

غير ان التطور الذي عانته نظرية المثل خلال المحاورات وبعدها هـــو الذي يعنينا هنا وهو الذي يقدم لنا الدليل الكافي على افلاطونية مذهب الاشراق ، بل على افلاطونية الفكر الفلسفي الاسلامي على وجه العموم •

لقد بدا واضحا ان النظرية قد تعثرت بعد « الجمهورية » وقد ظهر ذلك جليا في الازمة التي عاناها الفكر الافلاطوني في محاورة «بارمنيدس» ولا سيما بصدد نظرية « المشاركة » التي تترجم عن العلاقة بين المحسوس والمثال المعقول ، وقد اقترحت حلول كثيرة للخروج من هذا المأزق وذلك في الجزء الاول من المحاورة وانتهت المناقشة في هذا الجزء دون الوصول الى حل حاسم للمشكلة • ولكن الحصيلة النهائية لهذا الجدل وهي التركيـــز على العلاقة بين الواحد والكثرة او كيفية صدور الكثـــرة عن الوحدة

---

١ ـــ راجع (للمؤلف) : تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الاول « تطور نظرية المثل خلال المحاورات » •

الوحدة هنا هي المثال اما الكثرة فهي الاشياء المحسوسة التي تشارك فيه) هذه الحصيلة انتقلت الى الجزء الثاني من المحاورة لتشكل الموضوع الاساسي للمناقشة ، وبعد استعراض عدة صور احتمالية لتفسير العلاقة بين « الواحد والكثير » يخرج افلاطون من الحوار دون أن يحرز أي تقدم ملموس ، فيزداد استحكام الازمة . ويعود افلاطون فيقدم حلا جديدا في محاورة السفسطائي وهو أن يجعل الواحد على قمة الوجود ويفرغ المثل الرئيسية(١) من كل محتوى بحيث لا يبقى لها الشكل المنطقي فحسب ، ثم يجعل منها أجناسا عليا للوجود .

ويبدو أن هذا الحل الجديد قد أثار جملة اعتراضات منها : انه اذا لم تتضمن هذه المثل العليا أو الاجناس العليا أي اشارة الى حقيقة الموجودات فهي لن تكون مثلا لها ، ومن ثم فقد كان لزاما على أفلاطون أن يراجع موقفه الجديد في السفسطائي ؛ وان يقدم حلا آخر في محاورة « فيلبوس » وهنا نجده يستعير فكرة المحدود واللامحدود من الفيثاغوريين ، ويرى ان الذي يلي الواحد أي المحدود ثنائي لا محدود Indefinite Dyad وهذا الثنائي هو نوع من « الخليط » بحيث ينطوي على مبدأي الوحدة والكثرة معا لانه ناتج عن اضافة وحدة الى وحدة اخرى ؛ أما كونه لا محدودا فذلك لانه من الممكن اضافة وحدات جديدة اخرى اليه الى ما لا نهاية ، وبذلك ينفسح المجال للكثرة اللامتناهية التي تشير الى الموجودات التي لا حصر لها .

ومع أن هذا التفسير الجديد قد لا يكون اكثر قبولا من الناحية الفلسفية الا انه ينطوي على دلالة بالغة الاهمية ، فهو يشير الى التجاء أفلاطون الى التفسير الرياضي تخلصا من الازمة العنيفة التي واجهتها نظرية

---

١ ــ (م . س) نفس الموضع

المثل منذ بداية القول بها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فهو يؤكد صحة الرأي القائل بوجود فلسفة رياضية لأفلاطون لم تدون بل كانت موضع مناقشات شفوية في الاكاديمية ، وكان أرسطو هو الذي كشف عنها النقاب في كتاب الميتافيزيقا ، ورغم أن ارسطو قد تتلمذ على أفلاطون ، وأنه يفترض المامه بكل ما كان يدور من مناقشات في المدرسة ، الا أن جمهرة المؤرخين أثاروا شكوكا كثيرة حول نسبة هذه الآراء الشفوية لأفلاطون.

وعلى هذا فان تحليلنا لمحاورة فيلبوس ذلك الذي كشف عن الارتباط الوثيق بين الفكر الافلاطوني والتفسير الرياضي للمثل في هذه المحاورة المكتوبة والمعترف بصحة نسبتها الى افلاطون ، انما يقدم لنا الدليل الحاسم على صحة نسبة التعاليم الشفوية التي أجملها أرسطو ـ الى افلاطون ، لا سيما وان نقطة البداية فيها وهي الواحد والثنائي اللامحدود هي بعينها موضوع المناقشة في محاورة فيلبوس .

ومجمل التعاليم الشفوية لأفلاطون كما نجدها عند أرسطو وكما أشار اليها المؤرخ روبان (١) ، تنصب على تفصيل هذه الكثرة التي يشير اليها الثنائي اللامحدود ، فبدلا من أن يكتفي أفلاطون بالثنائي نجده يستعير الاعداد العشرة من الفيثاغوريين ـ وكان العدد عشرة عندهم عددا مقدسا يضعونه على شكل نقط هرمية ويقسمون به ـ وأفلاطون يجعل من هذه الاعداد اعدادا مثالية اولية هي الاصول الاولى المثالية لسائر الموجودات ، وهي تبدأ من « الواحد » أصلا ، ولكن الاكتفاء بارجاع الموجودات الى هذه الاعداد المثالية العشرة وحدها أو الى هذه المثل الرياضية الممعنة في التجريد لا يمكن أن يعطي لنا تفسيرا حقيقيا لطبيعة هذه الموجودات ، وهنا يرى أفلاطون أنه لا بد من اضافة الاصول الهندسية للاجسام الى الاصول العددية المثالية لها .

---

١ ـ Robin : La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote.

ولما كان الجسم الواقعي يتألف من طول وعرض وارتفاع لهذا يجب أن نسلم بوجود طول مثالي، وعرض مثالي وارتفاع مثالي لكي يتألف منها الجسم الهندسي المثالي وهذه هي الانحاء العليا للوجود المثالي •

نجد في قمتها الواحد ثم الاعداد المثالية العشرة ثم الاصول المثالية للاجسام الهندسية ثم الجسم الهندسي المثالي ، وبعد هذا تأتي المثل بالصورة التي وردت عليها في « الجمهورية » ••

وعلى الرغم من أن أفلاطون قد عنى بادخال مراتب تدريجية نزولا من المثل العليا حتى يتحاشى الانتقال المفاجىء من مرحلة الى اخرى الأمر الذي يؤدي الى الفصل المطلق بين هذه المراتب وقطع كل علاقة فيما بينها — الا أنه سيواجه هذا الموقف حتما حينما يصل الى المثل في تصورها الاخير والبسيط اذ انه سيجد أنه لا صلة نوعية مطلقا بين المثل والمحسوسات ، ومن ثم فان البناء الرياضي الذي أجهد نفسه في تشييده في النطاقات العليا المثالية درءا للصعوبات التي عاناها بسبب أزمة المشاركة — سيصبح مهددا بالانهيار اذا لم يقدم حلا لمشكلة المشاركة بين المحسوسات والمثل في صورتها الاخيرة• لقد كان افلاطون على وعي تام بهذه الصعوبات ولهذا فقد وضع نسقا جديدا من المثل أسماه بالمثل الرياضية او بالمتوسطات الرياضية وموضعها يكون بين المثل الاخيرة (أي مثل الجمهورية) والمحسوسات ، وهي — في نظره — تنطوي، على قدر من طبيعة المحسوس وقدر من طبيعة المعقول المثالي ، ذلك لأن الرياضة في طورها الاول — فى نظره — هي عبارة عن تجريد وسط بالقياس الى التجريد الميتافيزيقي الكامل ، ذلك لأنها تجرد الموجود من كل صفاته ولا تبقى منها الا علاقات رياضية فحسب فنحن حينما نضع رسما هندسيا لبيت مثلا نرمز اليه بخطوط مجردة وأبعاد لا تحمل أي صفة من الصفات الاخرى للبيت • ولكن هذا التجريد الرياضي البسيط يختلف عن التجريد الرياضي المتعلق بالمثل الرياضية العليا فهذا الاخير تجريد

ميتافيزيقي كامل لأن مادته الاجسام المثالية وليست الاجسام المحسوسة الواقعية •

نخلص من هذا العرض الموجز للتفسير الرياضي للمثل الافلاطوني الى النتائج التالية :

أولا : حينما اطلع افلوطين على حصيلة الفكر الافلاطوني التي انتهت اليه على هذه الصورة السابقة ، ولاحظ هذا التدرج في المراتب العليا للوجود أحس بأن كل مرحلة تفضي الى الاخرى وتستمد منها ، وأنه لا يوجد فصل أو وثوب مفاجيء من مرحلة الى اخرى ، فأوحى اليه هذا التتابع المترابط بفكرة الصدور Proccssion وكان لا بد من أن ينتهي الفكر الافلاطوني في صورته الرياضية الاخيرة الى هذا الوضع أي الى أن يتخذ شكل « الصدور » نطاق يصدر عن نطاق وهكذا الى أن نصل
الى أن يتخذ شكل « الصدور » : نطاق يصدر عن نطاق وهكذا الى أن نصل
السلم التنازلي لمراتب المثل الرياضية • وعلى هذا فلست أرى في مذهب أفلوطين خروجا على مذهب أفلاطون المتأخر في صورته الرياضية ، بل هو تطور حتمي لهذا المذهب •

والجديد عند أفلوطين انه جعل من الواحد الافلاطوني نقطة رياضية مفرغة ، وتخلص من الوضع القلق للمثل الاخيرة (كما وردت للجمهورية) فوضعها في العقل الاول الصادر عن الواحد ، وجعل هذا العقل محطا لكل الصفات التي يتصف بها اله الجمهورية ، فالعقل الاول هو بمثابة العقل الالهي وهو يشتمل على الكليات أي على النماذج المثالية للموجودات • ومن ثم فاننا نستطيع تفسير رأي ابن سينا القائل بانكار علم الله بالجزئيات أو أنه يدركها على نحو كلي ، فمصدر هذا القول هو العقل الاول الافلوطيني الذي يحتوي على المثل الافلاطونية • وكذلك فان افلوطين على ما يبدو

لم يكلف نفسه عناء البحث في التفصيلات الرياضية الاخرى ولم يفسح لها مجالا ظاهرا في مذهب الصدور ، وكأنه اكتفى بأن يتخذ من العقل الاول مستودعا لكل هذه المستويات المثالية • والسبب في هذا ان افلوطين لم يكن يتمسك بادخال الرياضيات في مجال الفلسفة كما كان يرى أفلاطون ، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فان اهتمامه كان موجها الى مذهب افلاطون بوصفه طريقا للتطهر واسلوبا للمجاهدة وخلاص النفوس ، أي انه كان يعني بالجانب الصوفي من المذهب فحسب ، ولهذا نراه يحشد في سبيل تحقيق هذا الهدف جملة من الآراء التي قد يبدو التعارض بينها واضحا في كثير من الاحيان ، ولكنه يعالجها بطريقة تحقق له الهدف الذي يسعى اليه وهو الوصول عن طريق المجاهدة والجذب الى الحضرة الالهية والعالم الالهي الذي يسميه الحي بالذات او الحيوان بالذات كما كان يسميه افلاطون •

ومن هذا نرى ان افلوطين قد احتفظ من الفكر الرياضي الافلاطوني بالتفسير الرياضي العددي فحسب دون الهندسي بالاضافة الى فكرة « الصدور » التي استشفها من تتابع المراتب الرياضية العليا • ومما لا شك فيه أن استشفاف حركة « الصدور » من تتابع المراتب العددية اكثر بساطة واقرب منالا من ملاحظتها من تتابع المراتب الهندسية ، وعلى هذا فان افلوطين قد احتفظ بالتفسير الرياضي العددي أي بالاعداد المثالية واطلق عليها اسم العقول ثم ربطها بالافلاك والاجرام السماوية بتأثير الفلكيين في مدرسة الاسكندرية ، ولكنه لا يحصر العقول في عشرة فقط •

ثانيا : ان المسلمين كان لديهم مصدران لنظرية العقول الكونية : المصدر الاول وهو أفلوطين ، ولما كان هذا الاخير لم يحدد بالذات أعداد العقول الكونية لهذا نرى الفارابي تارة يجعلها ثمانية وتارة اخرى يجعلها تسعة عقول الخ ••• مما يدل على أن الفارابي حينما لم يجد تحديدا حاسما

لعدد العقول عند أفلوطين ، اتجه الى آراء الفلكبين ، فظهرت في كتاباته الاختلافات التي كانت بينهم حول حقيقة أعداد الافلاك .

أما المصدر الثاني لنظرية العقول الكونية عند المسلمين فهو ما نقل اليهم مباشرة من الفكر الافلاطوني الرياضي ، ونجد ابن سينا يشير في الشفا الى **التعليميات المفارقة** ويذكر صراحة ان افلاطون ـ نقلا عن أرسطو ـ قد قال بأعداد مفارقة عددها عشرة ، هي أصل الموجودات ، وبهذا استقام القول بعقول عددها عشرة وتحدد عددهـا نهائيا بحيث عرفت فيما بعد **بنظرية فلاسفة الاسلام في العقول العشرة .**

والغريب في الامر أنه على الرغم من ايراد ابن سينا لهذا النص كاملا فان أحدا من الاسلاميين لم يفطن الى الربط بين ما يشير اليه ونظرية العقول العشرة . ولا تفصح النصوص الاسلامية عن اي ايضاح يكشف عن هذا المنبع الافلاطوني للنظرية، فضلا عن أن احدا من السريان لم يقل بهذه النظرية الامر الذي يثير دهشة ابي البركات البغدادي فيتساءل عما اذا كانت هذه النظرية وحيا منزلا فيصمت عن مناقشته ـ كما سبق أن ذكرنا ـ

واذن فقد اكمل المسلمون النقص في نظرية أفلوطين التي لم تحدد عدد العقول الصادرة ، وهم لجأوا في هذا الى المصدر الاصلي الافلاطوني القائل بالاعداد المثالية العشرة ، وفي هذا دليل واضح على أن الفكر الفلسفي عند المسلمين فكر افلاطوني اصيل ، فقد كان يتجه بالتدريج الى تعديل مواقفه وتصحيحها بمادة افلاطونية وقد بلغت هذه العملية ذروتها عند ابن سينا ، وعندئذ تطلب الموقف ظهور الدور النقدي الذي كان على أبي البركات أن يؤديه لكي تكتمل الصياغة المذهبية الكاملة للافلاطونية الاسلامية في صورة المدرسة الاشراقية .

ثالثا: ان تفتيت العقول الكونية وارجاعها الى المثل الافلاطونية ـ كما

فعل ابو البركات ـ انما يشير صراحة الى ادراكه العميق لاصول النظرية الاسلامية ومضامينها الافلاطونية •

رابعا : ان السهروردي قد ادرك تماما ان القول بالعقول العشرة لا ينطوي على الحقيقة الكاملة لعالم المعقولات ، ولهذا فقد حاول تصحيح الموقف بالرجوع الى المنبع الافلاطوني الاصيل • فنجده يتكلم عن الانوار العليا او القواهر العليا ويسميها بالانوار الطولية الغير المتكافئة ، وهذه اشارة الى خاصيتها العددية ذلك ان التتابع العددي بين الاعداد المثالية يجعل العدد التالي غير متكافيء للعدد اللاحق وهكذا ، فالثلاثية تزيد على الاثنينة والرباعية تزيد على الثلاثية وهكذا ، بينما نجد أن المثل المعقولة المجردة من الطابع الرياضي ، لا تحتمل أي اختلاف في اندرجة ولهذا فهي متكافئة وغير تنازلية ولهذا فان السهروردي يسميها بالمثل العرضية المتكافئة•

وكما أن أفلاطون يرتب المثل العقلية الاخيرة بعد المثل الرياضية العليا فكذلك يجعل السهروردي المثل العرضية صادرة عن اشراقات المثل الطولية القاهرة ، وكذلك فان صاحب «حكمة الاشراق» لا يغفل امر المثل الرياضية السفلى او المتوسطات الرياضية التي تلي المثل العرضية ، فهو يرتب لها موضعا انطولوجيا يحمل نفس الطابع الذي حمله عليها أفلاطون من حيث انها وسط بين المحسوس والمعقول فيسميها **بالمثل المعلقة** ، ويجعلها محطا لمواعيد النبوة والدين ففيها الجنة والنار والحشر والبعث والآخرة الخ ••• كما وردت في النصوص الدينية •

على أننا نلاحظ على أفلاطونية السهروردي ما يلي :

أنه في الوقت الذي يعبر فيه السهروردي عن الفكر الافلاطوني في صورتيه المدونة والشفوية نجده :

اولا : يقبل فكرة الصدور الافلوطينية •

ثانيا : وكذلك لا يتقيد بعدد العقول العشرة مع أنه يلتزم بنسقها فيما يسميه بالانوار الطولية القاهرة • ويرجع موقفه هذا الى تأثره بأفلوطين الذي لم يحدد عدد العقول ثم الى الهدف الصوفي الاخير لمذهب الاشراق اذ أننا قد رأينا أن هذا المذهب منساق بالضرورة الى وحدة وجود نورية رغم انكار صاحبه لذلك ، ومن ثم فهو يقف بشدة في مواجهة أية محاولة لتحديد عدد العقول او الانوار العليا ويرى انها لا متناهية العدد مستشهدا بالآية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا »• سورة الكهف رقم ١٨ آية رقم ١٠٩ •

ثالثا : أنه حاول ان يخلع على أفلاطونيته طابعا زرادشتيا فارسيا تمشيا مع نزعته الشعوبية ، فنراه يخلع على الانوار الصادرة أسماء فارسية ، ويسمى العقول العرضية بأرباب الانواع ، ويجعل من ثنائية النور والظلام منطلقا أساسيا لتفريعات المذهب ، فكأنه يحيل الافلاطونية الى مدرسة تابعة للفكر الزرادشتي كما لو كان أفلاطون قد استمد مذهبه من تعاليم قدماء الفرس ، مع أن الأسناد التاريخي يقطع باستمداد مذهب الاشراق لمادته مباشرة من الجو الثقافي الاسلامي الزاهر بعد عهود طويلة من الترجمة والنقل •

رابعا : لم يهمل السهروردي الروافد الثقافية التي كان يموج عصره بتياراتها فهو قد استعار من الصابئة كلفهم بتقديس النجوم ، وقبل فكرة الامامة العالمية من الحركة الباطنية ، الامر الذي جعله يتنكر لمذهب أهل السنة في الخفاء لقوله بأن الحكيم المتأله اعلى مرتبة من النبي مما دفع بابن تيمية الى تكفيره ، وكان هذا الاتجاه منه بالذات سببا في محنته وقتله • وهو بالاضافة الى ذلك يحشد كل ما ورد في الدين عن القيامة والحشر والجنة والنار ، في عالم موهوم يسميه عالم المثل المعلقة •

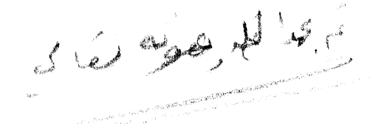
خامسا : واخيرا فان السهروردي يوجه هذه الحصيلة الافلاطونية التلفيقية لخدمة التجربة الصوفية تأسيا منه في ذلك بأفلوطين •

أ —

لقد اتضح لنا اذن كيف ان الاشراقية قد عملت على احياء فكر أفلاطون في صورته الكاملة على الرغم من أنها اضافت اليه تيارات فكرية مختلفة حملها التطور التاريخي في بيئة تزخر بشتى الآراء والنحل ، وقد تمسك الاشراقيون دائما بنسبتهم الى افلاطون، وهم يقولون : « نحن الافلاطونيون وامامنا بل ورئيس الكل أفلاطون » ، وقد عرف ذلك عنهم وذكره صاحب كتاب المثل العقلية الافلاطونية ، وكذلك الافلاطوني الكبير المتأخر صدر الدين الشيرازي .

وكما قلنا اصبحت الاشراقية الافلاطونية في مكان الصدارة في الفكر الاسلامي بعد السهروردي حتى أن شراح المشائية الاسلامية كالطوسي وغيره كانوا ينحون نحوا اشراقيا في الغالب في تفسير الكتب المشائية .

على أن عهود الظلام والتحجر الفكري حددت مصير الاشراقية كفلسفة ، فانحسر تيارها الفكري او كاد ، ليفسح المجال لتعاليم السلوك العملي الصوفي التي انطمس معها لباب مذهب الاشراق في حلقات الطرق وتكاياها التي استهوت العوام والجهلة فخبا نور الحقيقة وفسدت الطريقة .



★★★

المراجع والفهارس

فهرست الاعلام

(ا)

«ب»

« ت »

« ث »

« ج »

« ح »

« خ »

« د »

« ذ »

« ر »

« ز »

« س »

« ش »

« ص »

« ض »

« ط »

« غ »

« ف »

« ق »

« م »

« ن »

« هـ »

فهرست المصطلحات الفلسفية

(ا)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(ه)

(و)

المراجع

اولا : المراجع العربية

ابن ابي اصيبعة — طبقات الاطباء

ابن تيمية (تقي الدين) — مجموعة الرسائل والمسائل خمسة اجزاء القاهرة ١٣٤١ — ١٣٤٩ هـ

ابن حزم — الفصل في الملل والاهواء والنحل خمسة أجزاء القاهرة — ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ

ابن خلدون — المقدمة طبعة المكتبة التجارية — القاهرة

ابن خلكان — وفيات الاعيان — جزءان وذيل — القاهرة ١٢٧٥ هـ

ابن سينا — الاشارات والتنبيهات — طبعة فورجيه — جامع البدائع — القاهرة ١٩١٧

رسائل ابن سينا الفلسفية تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان في (قراءات في الفلسفة) القاهرة ١٩٦٦

ابن شداد — سيرة صلاح الدين

ابن عطاءالله (السكندري) — الحكم العطائية — لطائف المنن

ابن عربي — فصوص الحكم — شرح ابو العلا عفيفي القاهرة — الفتوحات المكية — طبعة القاهرة

ابن العماد — شذرات الذهب في اخبار من ذهب — ثمانية اجزاء — القاهرة ١٣٥٠ هـ

ابن قيم الجوزية — مدارج السالكين .. ثلاثة اجزاء — القاهرة ١٣٣١ — ١٣٣٤ هـ

ابن الملقن — العقد المذهب في حملة المذهب

ابن النديم — الفهرست

أحمد أمين — فجر الاسلام — القاهرة ١٩٢٨ م — ضحى الاسلام في ثلاثة اجزاء — القاهرة ١٩٣٣ — ١٩٣٦ م

ابو حبيب (بن أبي بكر بن جعفر) — طبقات الفقهاء والعباد والزهاد — مخطوط تاريخ ٧١٦٢ م — دار الكتب القاهرة

المؤلف	المرجع
أبو ريان	هياكل النور – تحقيق مع مقدمة – المطبعة التجارية القاهرة ١٦٥٧
	نظرية الامامة بين الباطنية والسهروردي (مجلة الثقافة عام ١٩٥١)
	نقد ابن البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا (مجلة كلية الاداب العدد ١٢ سنة ١٩٥٨)
	الفلسفة الاسلامية شخصياتها ومذاهبها ١٩٦٦
	اللمحات في الحقائق – تحقيق مع مقدمة ١٩٦٩
أبو البركات البغدادي	المعتبر في الحكمة – طبعة حيدر أباد الدكن
ابو العلا عفيفي	التصوف – الثورة الروحية في الاسلام – القاهرة
ابو نعيم (الاصفهاني)	حلية الاولياء
الاشعري (ابو الحسن)	مقالات الاسلاميين – طبعة ريتر
الاصبهاني (عماد الدين)	البستان الجامع – نشرة كلود كاهن
اوليري	الفكر العربي ومكانه في التاريخ – مسالك الثقافة الاغريقية الى العالم الاسلامي (ترجمة تمام حسن)
بدوي (عبد الرحمن)	شطحات الصوفية – الانسانية والوجودية في الفكر العربي
	المثل العقلية الافلاطونية (تحقيق)
الترمذي (الحكيم)	كتاب الرياضة وادب النفس تحقيق أربري القاهرة ١٩٤٧
الجامي (عبد الرحمن)	نفحات الانس (بالفارسية) الترجمة العربية
الجرجاني	التعريفات – استانبول ١٣٢٧ هـ
جولد زيهر	العقيدة والشريعة في الاسلام – الترجمة العربية .
جول لابوم	تفصيل آيات القرآن الكريم (نقله الى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة ١٩٢٤ م
الجيلي (عبد الكريم)	الانسان الكامل – جزءان – القاهرة ١٣١٦هـ
حاجي خليفة	كشف الظنون ... سبعة أجزاء – طبعة فلوجل – ليبزج ١٨٤٥ م
الخراز (ابو سعيد)	الطريق الى الله – تحقيق الدكتور محمد عبد الحليم محمود – القاهرة –

الخطيب (البغدادي) — تاريخ بغداد ـ القاهرة ـ ١٩٣١

الخونسري — روضه الجنات

الدواني (التونسي) — قوانين حكمة الاشراق الى الصوفية بجميع الافاق .

دونالدسون — عقيدة الشيعة (الترجمة العربية)

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة عبد الهادي أبو ريده

ديتريشي — أثولوجيا ارسطاليس

السبكي — طبقات الشافعية الكبرى

السراج (الطوسي) — اللمع في التصوف ـ نشرة نيكلسون ـ ليدن ١٩١٤م

السلمي — طبقات الصوفية

السهروردي (ابو حفص عمر) — عوارف المعارف على هامش احياء علوم الدين للغزالي

الشهرزوري — تواريخ الحكماء (نزهة الارواح وروضة الافراح) نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة .

الشهرستاني — الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم

الشعراني — الطبقات الكبرى ـ جزءان ـ بولاق ١٢٨٦ هـ

الشيرازي (صدر الدين) — الاسفار الاربعة ـ طبعة حجر طهران

الصباغ — درة الاسرار ـ طبعة القاهرة

الطويل (توفيق) — الاحلام ـ القاهرة

عزام (عبد الوهاب) — التصوف وفريد الدين العطار ـ القاهرة

العطار (فريد الدين) — تذكرة الاولياء (بالفارسية) الترجمة الانجليزية .

الغزالي (ابو حامد) — احياء علوم الدين ـ في اربعة اجزاء ـ المنقذ من الضلال (تحقيق محمد عبدالحليم) تهافت الفلاسفة (طبعة بويج) ـ بيروت ـ الرد على الباطنية ـ مشكاة الانوار ـ (تحقيق ابو العلا عفيفي) .ـ

القشيري — الرسالة القشيرية في التصوف ـ القاهرة ١٣٤٦ هـ

القفطي — اخبار الحكماء

القمي (عباس بن محمد رضا) — هدية الاحباب في ذكر المعروفين بالكنى والالقاب والانساب ـ النجف الاشرف ١٣٤٩ هـ

الكلاباذي — التعرف لمذهب اهل التصوف ـ تحقيق اربري

المسعودي — الاشراف والتنبيه

مصطفى حلمي — الحياة الروحية في الاسلام ـ القاهرة ١٩٤٥

المقريزي — الخطط ـ اربعة اجزاء ـ القاهرة ١٣٢٦ هـ

المكي (أبو طالب) — قوت القلوب ـ اربعة اجزاء ـ القاهرة ١٣٥١ هـ

المناوي — الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية القاهرة

الملطي — التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع .

ناصري خسرو — الجمع بين الحكمتين (بالفارسية) الترجمة الفرنسية لهنري كوربان

النبهاني — جامع كرامات الاولياء

النفري — المواقف والمخاطبات ـ سلسلة جب التذكارية ـ ١٩٣٥

نلليتو — مقال عن الحكمة المشرقية (ترجمة ع . بدوي في التراث اليوناني) .

النوبختي — فرق الشيعة

الهجويري — كشف المحجوب (بالفارسية) الترجمة الانجليزية لنيكلسون

اليافعي — مرآة الجنان

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط

ثانيا : المراجع الأوربية

Affifi : The Mystical Philosophy of Mohyi-El-Din ibn Arabi. Cambridge U.P.

Ahlwardt : Arab. Schrief in Berlin

Al-Hallaj : (K. Al Tawasin) commentaire par L. Massignon, Paris 1913.

Le Divan recueilli par L. Massignon.

Amari : Ibn Sab'ïn, Journal Asiatique,

Tome 1, 1853, P. 240 — 275.

Armstrong : The Structure of the Intelligible Universe in Plotinus.

Asin P. : Abenmassara, E.I.

Berg (Van den) : Suhrawardi, E.I.

Berkley : Theory of Vision.

Bouchetti : La Philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Philo. P. 1033.

Bradley : Appearance and Reality.

Brehier (E.) : La vie de Plotin (Trad.)

Hist. de la philosophie T. 1, Plotin

Ennéades (Texte élabli et traduit par Emile Brehier) III Vol., Paris 1924 - 25.

Brockleman : Geschichte der arabischen Literatur

Browne : Literary Hist. of Persia.

Cahen (Claude) : Bulletin des Etudes Orientales, Inst. Franç. de Damas.

Casartelli : La Philosophie Religieuse du Mazdéisme.

Corbin (H.) : Recherches Philosophiques, 1933 «Suhrawardi d'Alep.

(Publication de la Société des Etudes Iraniennes n. 19, Paris 1939).

Opera Metaphysica et Mystica, Volumen Primun.

Révue Hermes, 3ème Serie III, 1939 (Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis).

Opera Metaph, et Myst. Vol. Second.

L'Immagination Créatrice chez Ibn Arabi.

Corbin & P. Kraus : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet — Sept. 1935

Cumont : Recherches sur le Manicheisme.

Darmesteter (J) Zend Avesta (Trad.), Paris 1892.

Dies (A.) : Platon.

Drower : Mandaeans of Iraq and Iran.

E.I., E.R.E., E.B., : Art. Avesta, Dualism (Persian) Zoroaster, Mancheans, Mazdakites, Karmites, Gnosticism, Hermes.

Erdman : Hist. of Philosophy, Vol., 1 P. 33

Gilson (E.) : Les sources greco — arabes de l'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales ... de Moyen Age

Gobineau (A.) : La philosophie et les Religions dans L'Asie Centrale, Vol., 1.

Horten : Ishrakyoun, E.I.

Ing : The Enneads of Plotinus translated to English.
The Philosophy of Plotinus.

Iqbal (Moh.) : Development of Metaphysics in Persia.

Ivanoff : Guide to Ismaïli Litterature.

Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.

Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.

Khattak & Spies : Three Treatises on Mysticism.

Kraus (P.) : Les controverses de Fakhr al-Din al-Ràzi, Bulletin de l'Institut d'Egypté. Vol., 19, P. 194, 1937.

Lewis (Bernard) : Origin of Ismaïlism.

Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans l'Ecole Philosophique Musulmane.

Marquette (J. de) : An Introd. to Comparative Mysticism.

Massignon (L.) : La Passion d'Al-Hallàg, II Vo.l, Paris 1922.

Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris 1954, Vrin.

Recueils des Textes inédits —— .. Karmites (E.I.)

Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.

Nyberg : Cosmologie Mazdéene, Journal Asiatique

Plessner : Suhraward (E.I.)

Ritter (H.) : Der Islam, 1937.

Ross : Aristotle

Siegel (A.V.) : Der Islam P. 291.

Smith (M.) : Hist. of Mysticism in the Middle East.

Sykes : Hist. of Persia.

Underhill : Mysticism.

Vaux (Carra de) : Gazäli 1902.

Avicenne (Les penseurs de l'Islam)

La Philosophie Illuminative de Suhrawardi d'Alep, Journal Asiatique, 1902.

Whittaker : Neoplatonism.

Zeller : Hist. of Greek Philosophy.

فهرس موضوعات الكتاب

تصويب الاخطاء المطبعية

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
شتثيران	ستثيران	١١	١٥
لاهر	لظهور	١٢	٩
بالتشجيع	بالتشيع	١٢	١٣
بروكلما	بروكلمان	٢٩	١١
تراغ	تراث	٣٧	٣
الاشرراقية	الاشراقية	٤٤	١٤
وهنا	وهناك	٥٨	١
الجرجاتي	الجرجاني	٧١	١
سسن	سيسن	٧٩	١٥
الاسراقي	الاشراقي	٨٢	١٣
متأره	متأثرة	٨٢	١٤
لسهل	ليسهل	٨٤	٢٠
بضد	بعد	٨٩	٣
ثولوجيا	اثولوجيا	٨٩	٦
الاني	الادنى	١١٠	١٣
المري	المرئي	١١١	١٤
ءنه	أنه	١٢٥	١١
الناطفة	الناطقة	١٤٧	١٨
أز	انه	١٤٩	١٨
و ...	واحدا	١٤٩	٢١
التلو	التلويح الاول	١٤٩	١٩
الاعمى	الأعلى	١٧٨	٢
والعشره	العشره	١٨٢	١
الكليه	الكلية	١٨٢	٧
١٧٩	٢٠٥	٢٠٣	٩
العنصريا	العنصريات	٢٠٤	١٩
ا	ما	٢٠٤	٢٠

ـ الخطأ ـ	ـ الصواب ـ	ـ الصفحة ـ	ـ السطر ـ
الثا	الثالث	٢٠٤	٢٢
مستمر	مستمرة	٢١٠	١٢
٤	١	٢١٨	٢٠
٥	٢	٢١٨	٢١
١	٣	٢١٨	٢٢
اوزن	الوزن	٢٣٣	٢٣
....	المادة والاجسام	٢٣٩	العنوان
الانورا	الانوار	٢٤٢	١
الضلي	الكلي	٢٤٥	٣
شئا	شيئا	٢٤٨	١٤
والمشؤون	والمشاؤون	٢٤٩	١٢
ندخلا	مدخلا	٢٤٩	١٤
اي	أيٍّ	٢٥١	١٥
لبست	ليست	٢٥٣	١١
المتخضحض	المتخضخض	٢٥٩	٣
باطر	باطن	٢٦٥	٨
تركب	تتركب	٢٧١	٣
نمس	نحس	٢٨٨	١٤
ليها	اليها	٢٨٩	٩
البدن	للبدن	٢٩٠	١٧
ابدن	البدن	٢٩٢	٩
يعرصها	يعرضها	٣١٧	٤
٣٠	٣٣٠	٣٣٠	٢٧
يترقاي	يترقى	٣٣٤	١
صفي	صوفي	٣٣٨	١٨
ط عه	طاعة	٣٤٧	٣

نرجو تصحيح الأخطاء المشار اليها
قبل قراءة الكتاب

طبع بمطبعة

مينت برس

بيروت - لبنان

هاتف : ٢٤٧٦٢٣

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE DE L'ISHRAQ

chez

SUHRAWARDI al - MAQTUL

586 H. / 1190

par

M. ABOU RAYAN

Docteur ès Lettres de L'Univ. de Paris

Dar At - Talabah Al - Arab
Beyrouth

طبع فى مطبعة منيت برس — بيروت — تلفون ٢٤٧٦٢٣